سلسلة الدراسات الحضارية

موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني

الوحـــدة وتحديات التنوّع

أصغر افتخاري

علي محمد حاضري

نبيل علي صالح

يحيى علي بابائي



مركز الحضارة
لتنمية الفكر الاسلامي

- **كاظم قاضي زادة،** باحث في الفكر السياسي الإسـلامي، أستاذ في كلية التربية في جامعة طهران، من إيران.

- **أصغـر افتخـاري،** دكتـوراه في العلـوم السياسـية، أستاذ في جامعة الإمام الصادق (ع)، طهران، من إيران.

- **عـلي محمـد حـاضري،** دكتـوراه في علم الاجتماع، أسـتاذ في كليـة التربية، جامعة طهران، من إيران.

- **يحيى علي بابائي،** دكتوراه في علم الاجتماع، أستاذ في جامعة طهران، من إيران.

- **نبيل علي صالح،** كاتب في الفكر الإسلامي، من سوريا.

الوحدة وتحدِّيات التنوّع

مجوعة مؤلّفين

الوحدة وتحدِّيات التنوّع



المؤلف: مجموعة مؤلّفين

الكتاب: الوحدة وتحدّيات التنوّع

تعريب: مجموعة مترجمين

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: سامو برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-63-1



Unity and the challenges of the Diversity



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

1369.2245.20.5.10

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

لقد ارتبط اسم الإمام الخميني بما يمكن وصفه بالإنجاز التاريخي في العالم الإسلامي، ألا وهو الثورة الإسلامية وما تلاها من قيام الجمهورية الإسلامية. وتزداد أهمية الحدث عندما يربط بسياقه التاريخي وظروفه الاجتماعية التي احتضنته فقد كانت ظروف الحدوث لا توحي بإمكان استقرار التجربة وتطوّرها؛ وذلك أن العالم بأسره كان منقسماً بين معسكرين لا ثالث لهما، والأحلاف التي كانت تحاول الوقوف على الحياد كانت تنتهز فرصة احتدام الصراع بين الجبّارين وانشغالهما لتغتنم الفرصة للإقدام على خطوة لا يسمحان بها في فترات الهدوء.

ولم يقتصر الأمر على الجانب السياسيّ، بل تقاسمت هاتان القوتان العالم ثقافيّاً وفكريّاً وانقسم العالم إلى معسكرين ثقافِيّين أيضاً. وضاقت الساحة في تلك الفترة التاريخية على أيّ عمل

اجتماعي باسم الدين عموماً والإسلام على وجه التحديد، وحوصرت كل المشاريع التي حاولت رفع راية الإسلام الاجتماعي على مدى الساحة الإسلامية كلِّها، وأقصي الدين من ساحة الاجتماع الإنساني إلى المساجد في الجوانب ذوات الطابع الفردي، وأقبية السجون وأنفاق العمل السرِّي في الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي.

في مثل هذه الظروف أصحر الإمام الخميني بدعوته في وقت راهن فيه المعارضون على فشل التجربة في مهدها أو في مرحلتها الجنينيّة، وخشي المؤيّدون من الكلفة الباهظة بالقياس إلى الجدوى المترتّبة، فتردّد كثيرون منهم في دعم المحاولة أو حتّى واجهها من منطلقات دينية. ولكنّ كل تلك المعيقات لم تفتّ من عضد الثائر المثابر، فاستمرّ ونظَّم لائحة أولوياته فجعل على رأسها إعادة الحياة إلى الإسلام الاجتماعي. والتحديات الميدانية رغم كونها معيقة، إلا أنه يمكن تجاوزها بالعزيمة والإصرار وطول الأناة، ولكن الأمر لم يقتصر عليها. فكانت هناك تحدّيات فكرية وإشكاليات تحتاج إلى موقف فكري يؤدي تجاهله إلى فشل التجربة أو انحرافها عن أهدافها المرسومة لها.

ومن ذلك أن الدين طبع في تلك الفترة بالتفسير الفردي، وأهمل البعد الاجتماعي من الدين حتى الثمالة، ومن هنا، اتهم الإمام الخميني باتهامات كثيرة كانت في بعض الحالات ناشئة من الإخلاص والتقوى الدينية؛ لأن الصورة التي كانت سائدة عن الدين في أذهان الكثيرين صورة بعيدة عن دخول الهمّ الاجتماعي؛ ولذلك كانت تصنَّف حركة الإمام وتلصق بها علامة إحدى التيارات الشرقية أو الغربية.

ومن ذلك أيضاً أن الواقع السياسيّ والاجتماعي كان بعيداً إلى

حدّ كبير عن القيم الإسلامية التي تنطلق منها التجربة، وكان لا بدَّ من محاولة التوفيق بين القيم وبين الواقع، الأمر الذي كان يبدو أقرب إلى الخيال. فهل يمكن لعَالِم السياسة أن يضبط حركته على إيقاع القيم الأخلاقية، والسياسة هي فنّ الممكن والميسور، وهي العالم الذي لا يمكن أن يُحكم بثوابت. فكانت هناك خشية حقيقية من انزلاق التجربة في وحول السياسة وتلوّث المفاهيم الدينية والقيم السامية بلوثة السياسة.

هذا غيض من فيض ما كان يعتمل في الصدور مع البواكير الأولى لخوض الإمام الخميني ميدان العمل السياسيّ، وكان الجواب واضحاً، السياسة هي إدارة الحياة الإنسانية وبكلمة عامة السياسة هي الفلسفة العملية للفقه الإسلامي كلِّه. ولا يمكن أن يُصدّق مسلم بأن الله بعث رسوله بدعوة لها أمد محدود ثم توضع على رفوف الانتظار، وأن الإسلام دين يضع كلاً من الفرد والمجتمع نصب عينيه لا يغيب عنه أحدهما طرفة عين.

على أي حال يرى **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أن هذه التجربة تستحق أن تُدرس فهي ما زالت غضّة طريّة، وكل ما كتب عنها رغم أهميته لم يكشف كل الأبعاد التي تستحق أن تدرس. وانطلاقاً من هذه الرؤية أقدم المركز على تنظيم هذه المجموعة من الدراسات في موسوعة الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني لتكون محاولة على الطريق تُحقّق بعض الغايات التي يرمي إليها المركز في دراسته التجارب الإسلامية المعاصرة، ليكشف عن مساهمة حضارية ما زالت حيّة تتطوّر وتتكامل بجهود الباحثين والقائمين على التجربة.

والوحدة والتنوّع مفهومان من المفاهيم الاجتماعية المشكلة، فكيف يمكن المحافظة على الوحدة في ظل مجتمع متنوع طبقيا

وعرقيا بل ومذهبياً، وقد مشروع الجمهورية الإسلامية محاولة في هذا المجال نأمل أن نكون قد ساهمنا في تسليط الضوء عليها في هذا الجزء من الموسوعة.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي

الثورة الإسلاميّة والتصدّعات الاجتماعيّة
(دراسة التحدّيات التي تواجه الحكومة الإسلاميّة
مع التأكيد على رؤية الإمام الخميني حولها)

أصغر افتخاري[1]

خلاصة المقالة:

يُقسّم الكاتب ـ في هذه المقالة ـ التصدّعات الاجتماعيّة إلى مجموعتين: فعّالة وغير فعّالة، مُتحدّثاً عن الظروف المناسبة لتحويل صدعٍ ما إلى حركةٍ اجتماعيّة. ويرى أنّ هناك ثلاثة شروطٍ تلزم لهذا الأمر، وهي: أوّلاً: أن يكون الصدع عميقاً والإنفصام مكرّساً، وثانياً: بلورة الأيديولوجيا البديلة، وثالثاً: ظهور عنصر القيادة المناسبة. وهذا النموذج يُدَرس ويُطبَّق على واقع الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

---

(1) دكتوراه في العلوم السياسيّة، وعضو الهيئة العلمية لجامعة الإمام الصادق (ع)، ورئيس تحرير مجلّة «البحوث الاستراتيجيّة».

والنتيجة هي كما يدّعي الكاتب:

1 ـ إنّ الفصام أو الصدع الاجتماعيّ قد تكرّس على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ، كليهما.

2 ـ إنّ الشرخ السياسيّ على الصعيد الدوليّ قد انخفض؛ بينما تعمّق وتكرّس على الصعيد الداخليّ.

3 ـ الشرخ الثقافيّ نشطٌ على الصعيد الداخليّ؛ أمّا على الصعيد الخارجيّ، فإنّه يوشك أن ينشط.

4 ـ الصدع الفكريّ نشطٌ على الصعيد الداخليّ، على الرّغم من انخفاض تأثيره على الصعيد الخارجيّ.

ومن المهمّ القول إنّ مجموع الملاحظات ـ المارّ ذكرها ـ مقارنةً مع الخصائص المستنتجة من كلام سماحة **الإمام الخميني** وسيرته، تجعل الكاتب يتوصّل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ تعميق الشروخ، وتكريس الفصام، وتوسيع الصدوع الداخليّة، هي أحدث ما يواجه الجمهوريّة الإسلاميّة في **إيران** من أخطار، وعلى العكس من ذلك، فإنّ النظام الإسلاميّ استطاع ـ على الصعيد الخارجيّ ـ أن يسلك سبيلاً أفضل، وحيث نلاحظ انخفاض حدّة التأثيرات الناتجة من الصدوع الأربعة المذكورة آنفاً.

المقدّمة:

﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٣﴾[1].

تدلّ هاتان الآيتان الكريمتان بصراحةٍ على سنّة الابتلاء

---

(1) سورة العنكبوت: الآيتان 2 و3.

والامتحان الإلهيّين، وأنّ على المؤمنين ـ من أجل إثبات صدق مُدّعاهم ـ أن يُثبتوا صدقهم وصواب عملهم. والثورة الإسلاميّة كانت ميداناً لتجلّي ثبات المؤمنين على قِيمهم الدينيّة، بقيادة رجلٍ فذٍّ حكيم؛ حيث تمخّضت ـ في النهاية ـ عن تأسيس حكومةٍ إسلاميّة، كانت بمثابة هبةٍ إلهيّة، ومكافأة ربّانية للمؤمنين الصادقين. وخلافاً لتوقّعات المعارضين والمناوئين المعاندين الخاطئة، والذين كانوا يتوهّمون أنّ دولة هذه الحكومة ستكون قصيرة، فإنّ الجمهوريّة الإسلاميّة استطاعت أن تجرّب عقدين من الزمن أثبتت خلالهما حضورها الفاعل في مضمار السياسة. وهذه الحكومة بدأت ـ بعون الله وبفضل دعم الشعب ـ تعمّر ثلاثة عقودٍ.

ولا ريب في أنّ بقاء الثورة الإسلاميّة يمكن أن يتمّ تفسيره طبقاً للسُّنَن السائدة في هذا العالم. وهذه الرؤية هي التي تساعدنا في تشخيص ومعرفة آفات الثورة ومكامن احتمال تلقّيها الأضرار. والحقيقة أنّه في ضوء الظروف والمقتضيات الداخليّة والخارجيّة، فإن أمام الثورة عَقدٌ من الزّمن يتّصف بالحساسيّة، ويستلزم من الثوار المخطّطين والشعب الإيرانيّ المسلم أن يعدّوا أنفسهم لتجاوزه وعبوره بسلام.

في هذه المقالة، سنحاول ـ ضمن تشريح الحاضنة الاجتماعيّة للثورة الإسلاميّة ـ أن نُسلّط الضوء على ظهور صدوعٍ وشروخٍ داخل المجتمع، إذا لم يتمّ الاهتمام بها والالتفات إليها سوف تؤدّي إلى إيجاد حركةٍ اجتماعيّةٍ في المجتمع[1].

---

(1) See: Enrique Larna, Hank. Johnston & Joseph Gusfield, **New Social Movements,** Temple University Press, Philadelphia, 1994

وبالطبع، فإنّ عمليّة الانتقال من الصدع الاجتماعيّ غير الفعّال إلى الحركة الاجتماعيّة النشطة والفاعلة، تماماً، هي عمليّة معقّدة تتطلّب وجود عوامل معقّدة، وفي الوضع الحاليّ لإيران ربّما يكون انعدامها أهمّ سببٍ لنفي إمكانيّة وقوع حركاتٍ اجتماعيّة. ولكن، مع ذلك، ينبغي أن لا ننسى أنّ عَقْداً من الزمن ليس بالوقت القصير؛ كما أنّ الظروف السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة ووسائل الاتصال قد اختلفت عمّا كانت عليه قبل (30) عاماً. لذلك، فإنّ التكاسل في تقويم الأُمور، وفي وضع السياسات وتدبير الحال، يمكن أن يؤدّي إلى إعداد الأرضيّة والحاضنة المناسبة لحصول العوامل المساعدة على ظهور عوائق وعقبات جديدة أمام الثورة الإسلاميّة؛ ولن يكون حلّها أو إزالتها ـ في تلك الحالة ـ عملاً سهلاً بتاتاً.

وفي سبيل تحليل الهيكل الاجتماعيّ للثورة الإسلاميّة، وتقويم مستوى فاعليّة التصدّعات والشقوق الموجودة في خطابها، سنعتمد على السيرة العمليّة والنظريّة لسماحة **الإمام الخميني** معياراً ومقياساً للتقويم، بصفته المؤسّس والمهندس الأصليّ للثّورة؛ علماً أنّ التحليل الحالي يطغى عليه طابع الفحص لنقاط الضعف التي يمكن وجودها. كذلك، فهو يركّز من الناحية الزمنيّة على المستقبل، بمعنى أنّه يلفت أنظار المؤسّسات الأصليّة للنظام، والشعب، والتيّارات والمنظّمات، إلى ظهور هذه التصدّعات والتشقّقات التي لا تقع معالجتها على عاتق حزبٍ أو فئةٍ خاصّة بل هي رسالةٌ وواجبٌ على جميع أنصار ومؤيّدي القِيم الإلهيّة الدينيّة التي زرعها ورعاها وكرّسها قبل عقدين من الزمن، متمثّلة بالجمهوريّة الإسلاميّة **في إيران**؛ آملين أن يكون **[عام الإمام الخميني]** منطلقاً وحافزاً وعودة كاملة وجديدة إلى أفكار وأعمال ذلك الرجل الفذّ العملاق.

1 ـ الإطار المفهوميّ والنظريّ

للدّخول في مطاوي البحث التحليليّ الاجتماعيّ ـ السياسيّ للثّورة الإسلاميّة لا بدّ بدايةً من تعريف بُنيته النظريّة وتحديد أركانه. ولذلك، نحاول في هذا القسم من المقالة أن نطرح نقطتين مهمّتين ونشرحهما:

أوّلاً: نتحدّث عن أهمّية التصدّعات والشروخ الاجتماعيّة، ودورها في وقوع التحوّلات والتطوّرات من منظارٍ اجتماعيّ. ونسلّط الضوء على ظروف العبور من «التصدّع البسيط» إلى ظهور «حركةٍ اجتماعيّةٍ وتيّارٍ اجتماعيّ».

ثانياً: نقوم بتحليل أهمّ المفاهيم المستخدَمة في الموضوع، من أجل توضيح كيفيّة انتقال المجتمعات إلى وضعٍ يستند إلى ظهور الحركات الاجتماعيّة، وسوف نتكلّم عن مفاهيم من قبيل: «الاستنفار الاجتماعيّ»، و«مبدأ التراكم» بشكلٍ خاص.

1ـ 1ـ ظروف العبور من مرحلة التصدّع الاجتماعيّ إلى الحركة الاجتماعيّة

مما لا شكّ فيه أنّ قضيّة «التصدّعات والشروخ الاجتماعيّة»[1]، وكيفيّة تأثيرها على المجتمعات المختلفة، هي الموضوع الأساس في علم الاجتماع السياسيّ، بحيث إنّ التطوّرات الرئيسة الحاصلة في المجتمعات ـ سواء في الماضي أم الحاضر ـ يمكن تحليلها وتوضيحها من هذا المنظار[2].

وهذا المبدأ مقبولٌ أيضاً في الرؤية الإسلاميّة، وذُكِر في ذيل

---

(1) Social Cleavages.

(2) حسين بشيريه، **جامعه شناسى سياسى** (علم الاجتماع السياسي)، طهران، ني، 1374 هـ. ش ـ 1995 م، ص 99.

الآية (13) من سورة الحجرات المباركة، عندما أكّد الباري سبحانه وتعالى على «تنوّع الخلقة»[1].

ويجدر القول إنّ الاختلاف في الرغبات والميول هو نقطة البداية في ظهور التصدّعات الاجتماعيّة. لذا فهي تستحقّ البحث العلميّ. ومن أجل أن تكون التصدّعات ـ الموجودة بشكلٍ طبيعيٍّ في المجتمع ـ مؤثّرة، وتفرِز حركة وتيّاراً في وسط المجتمع، يجب أن تتوافر لها شروطٌ أخرى أيضاً؛ وتوضيح هذه الشروط يقع على عاتق علم الاجتماع السياسيّ في العصر الحالي[2].

وعلى هذا الأساس، فإنّ وجود «التصدّع أو الشرخ» نفسه في المجتمع لا يدلّ على وجود خطرٍ على السلطة الحاكمة. والمهمّ هو عمليّة التعبئة أو التحفّز الاجتماعيّ، وإلى أيّ مدىً ينشط هذا الصّدع. **(أنظر الشكل رقم 1).**

الحالة الثورية	وضعية الانتقال	الوضع الطبيعي
الحراك الاجتماعي	١ ـ تعميق الصدع ٢ ـ تبلور الأيديولوجيا البديلة ٣ ـ عملية التعبئة الاجتماعية	الصدع غير الفعال

الشكل رقم (1)
يمثّل كيفيّة تحوّل الصّدع غير الفعّال
إلى حركةٍ وتيّارٍ نشطٍ عارم

(1) قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ۝١٣﴾.

(2) See: Harold Laswell & A. Kaplan, **Power**, London, Routledge & Kegan Paul.

1 ـ 2 ـ تحديد معاني المفردات

توجد في البحوث الوارد ذكرها مجموعة مصطلحاتٍ أساسيّةٍ ومهمّة، يساعد تحديد معانيها على فهم الموضوع وتقبّل الادّعاء المطروح:

1 ـ 2 ـ 1 ـ التصدّع (الشرخ):

إذا نظرنا إلى المجتمع كوحدةٍ واحدةٍ وكلٍّ واحد، يتألّف من أفرادٍ ومؤسساتٍ وشبكة علاقاتٍ وروابط متشابكةٍ في ما بينها؛ فحينذاك، وبمقتضى الطّبع ومبدأ المنفعة والمصلحة، يتجمّع الأفراد على شكل فئاتٍ وشرائح مختلفةٍ ومتباينةٍ مع بعضها البعض. والصّدع في شكله الطبيعيّ يدلّ على حدود الاختلاف بين الأشخاص والفئات والمؤسّسات[1]. والصدوع الاجتماعيّة تنقسم إلى نوعين في ضوء عنصرَيْ الوعي والعمل السياسيّ:

الأوّل: التصدّعات الاجتماعيّة غير الفعّالة[2]، التي تُظهِر وجود اختلاف بين مجموعتين، فحسب.

الثاني: التصدّعات الفعّالة[3] أو الناشطة، المستندة إلى الاستقطاب الفئويّ والعمل والوعي السياسيّين[4].

---

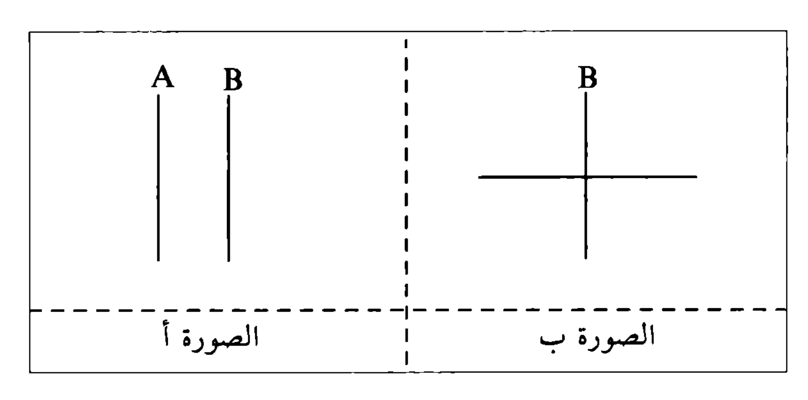
(1) See: Ibid, esp, Chapter2

(2) Non active cleavages.

(3) Cross Cutting Cleavages.

(4) انظر بهذا الصدد:

ـ حسين بشيريه، **علم الاجتماع السياسيّ**، (الهامش رقم 2)، ص 97 ـ 100.



الشكل (2)

الصدوع المتقاطعة والمتراكمة

1 ـ 2 ـ 2 ـ مبدأ التراكم

يمكن تقسيم التصدّعات الاجتماعيّة، من حيث حالة أحدها تجاه الآخر داخل المجتمع، إلى فئتين:

- **الصدوع المتراكمة**(1)، التي تبيّن وحدة اتّجاه الصدوع وتقوية قابليّاتها العمليّة لإحداث وإيجاد التغييرات (الصورة أ).
- **الصدوع المتقاطعة**، التي تظهِر اصطدام اثنين أو مجوعة صدوعٍ مع بعضها البعض، وتفتّت وضعف قابليّاتها العمليّة (الصورة ب).

ومن بين أهمّ النقاط المؤثّرة في عمليّة التعبئة الاجتماعيّة، والتي تعزّز تأثير الصدوع، خروج الصدوع أو الشقوق من حالة التقاطع، واتّجاه أحدها نحو مواكبةٍ للآخر. وفي تلك الحالة، يزداد احتمال العمل(2).

---

(1) Reinforcing.

(2) G. Smith, **Politics In Western Europe,** London, Heineman, 1972. PP. 11 - 36

1 ـ 2 ـ 3 ـ التعبئة الاجتماعيّة:

التعبئة الاجتماعيّة عمليةٌ معقّدةٌ تدلّ على أنّ أحد طرفَيْ الصدع (وهو الصديع)، يحاول أن يستفيد من الوضع الموجود ـ أي نمط استقرار الصدوع في المجتمع ـ ويطرح أيديولوجيا بديلة؛ ويحاول تسلّم قيادة الناس، ويستحوذ ـ خلال أقصر وقتٍ ممكن ـ على بعض مصادر أو زمام القوة، التي لم يكن لديه قبل ذلك أيّ سيطرةٍ عليها. ويمكن تعريف التعبئة الاجتماعيّة بأنّها محاولةٌ أو سعيٌ لتنشيط التصدّعات غير الفعّالة، أيضاً[1].

ويجدر القول إنّ العناصر المهمّة في التعبئة الاجتماعيّة عبارةٌ عن:

أوّلاً: طرح أيديولوجيا التعبئة؛ أي الفكر أو الرؤية السائدة على العمل والسائدة عليه، والغرض منها تحفيز الأفراد وتحريضهم على العمل بأيّ شكلٍ ممكن[2]: سواء عن طريق التمسّك بالأساطير ـ كما هو الحال بالنسبة إلى «**جورج سورل**»، الذي طرح الإلياذة ـ أم التأكيد على المعتقدات العنصريّة والفلسفات العلميّة[3]. وعلى أيّ حال، فإنّ الأيديولوجيا تذمّ وتنتقد الوضع القائم، وتعيّن المقصّر الأساس فيها، وتمهّد الأرضيّة المناسبة لرسم نموذجٍ مثاليٍّ للمجتمع،

---

(1) A. Etzioni, **The Active, Society,** New York, Free Press, 1968, esp.p.388 And Also See.
Charles Tilly, **From Mobilization To Revolution,** Addisionwesly, Mars 1978.

(2) بشأن الأيديولوجيا ودورها في الثورات، أنظر:
C. Brinton, **The Anatomy Of Revolution,** New York, 1965.

(3) بشأن الركائز والأُسس المختلفة للأيديولوجيا، أنظر:
C. Sorel, **Reflections On Violence, Glencoe,** Free Press, 1950 -
M. Eliade, **Myths, Dreames,** and mysteries New York, Harper, 1967.

يعتمد على تحليلٍ جديدٍ للعالم، ويرى أنّ ثمّة ضرورة للمبادرة إلى إحداث التغيير في أوساط المجتمع[1].

ثانياً: القيادة؛ بمعنى أنّ الجهة المعارضة تحاول ـ عبر تهيئة الأذهان وإعداد الأجواء المناسبة ـ أن تطرح قيادةً للمجتمع، وتدّعي أنّها هي القادرة على التغيير الذي تنشده القيادة. وعلى الرغم من أنّ محلّلي الحركة الجماهيريّة لا يهتمّون كثيراً بدور الزعماء والقادة، فإنّ التجربة العمليّة للحركات والنهضات المختلفة برهنت أنّه من أجل تنشيط وتفعيل أيّ تصدّع، لا بدّ من وجود القائد المناسب له أيضاً.

وأساساً، فإنّ السمات العمليّة والخصائص المعيّنة كاللّوم، والحثّ، والتحريض والإثارة و... إلخ، كلّها من الأُمور التي يمكن صدورها من القيادة، ولا يمكن إناطة أمر القيام بها بالجمهور نفسه، وحسب. وفي عمليّة الحشد أو التعبئة، يمكن ظهور ثلاثة أنماطٍ من القادة للحركات الاجتماعيّة: القائد الفكريّ الذي ينظّر ويطرح الفكر اللّازم والأيديولوجيا الملائمة؛ والقائد المعبّئ المحشّد الذي يستطيع استقطاب الجماهير واجتذاب الحشود حول تلك الأيديولوجيا؛ وأخيراً، القائد المخطِّط الذي يضع السياسات، والذي يمكنه أن يتولّى إدارة الحركة أو النهضة وإيصالها إلى أهدافها المنشودة[2].

---

(1) للاطّلاع أكثر على كُنه الأيديولوجيا وماهيّتها، من منظورٍ اجتماعي، أنظر:
A. Obershall, **Social Conflict & Social Movement,** Prentice Hall, N.J, 1973.
K. Manheim, **Ideology & Utopia,** New York, Archor Books, 1965.

(2) يحظى موضوع البحث في القيادة على صعيد علم الاجتماع، باهتمامٍ كبير. ويمكن مراجعة الكتب التالية في هذا الصدد:
E. Ericson, **Young Man Lutter: A Study In Psychologysis &** history, New York W.W.Norton, 1962.
Harold Lasswell, **Psychology & Politics,** New York, International UP. 1969. =

والنتيجة هي أنّ عمليّة التعبئة لا تكتمل من دون الالتفات إلى وضع التصدّعات، وطرح الأيديولوجيا البديلة، وبالتالي وجود القيادة الكفوءة.

1 ـ 2 ـ 4 ـ الحركة الاجتماعيّة:

ينبغي اعتبار الحركة الاجتماعيّة الثمرة المشهودة لعمليّة التعبئة؛ وهي تعكس الحالة التي تتحوّل فيها الاعتقادات الحاصلة في فترة التعبئة إلى مضمار العمل السياسيّ. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الحركة الاجتماعيّة تمثّل حالة النَّظم والنسق الحاصلة من التعبئة، اعتماداً على العقائد وانشداد الأعضاء إلى الأهداف المحدّدة مسبقاً، وتمثّلها في مضمار العمل السياسيّ. وفي هذه المرحلة، تتمّ الاستفادة من الرصيد الحاصل في فترة التعبئة، ويجري السعي لإحداث التغيير في هيكليّة السلطة أو العلاقات الاجتماعيّة[1].

2 ـ الحركات الاجتماعيّة في العقد الثالث للثورة:

في ضوء معرفة التصدّعات أو الشروخ الحاصلة داخل المجتمع، يُطرح السؤال التالي: إلى أيّ مدىً تواجه الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة في العقد الثالث من عمرها التحدّيات الناتجة من تبلوُر الحركات الاجتماعيّة؟ جواب هذا السؤال له أهميّةٌ بالغةٌ على صعيد أمننا، هذا يعني أنّ التحليل الدقيق للصّدوع الاجتماعيّة يُعتبر مهمّة كبيرة ورسالة خطيرة، تقع على عاتق علماء العلوم الاجتماعيّة في عصرنا الحاليّ. ولذلك، سوف نشرح في ما بعد المؤشّرات الأساس لتقويم حالة الصدوع والشروخ الاجتماعيّة في أيّ مجتمعٍ من المجتمعات، وبعد

= سعيد حجاريان، «**دراسة نظريّات القيادة الثوريّة، مع التركيز على قيادة الإمام الخميني**، مجلّة «متين»، السنة الأولى، العدد 1.

(1) حسين بشيريه، **علم الاجتماع السياسيّ**، فصل: الحركات الاجتماعيّة.

ذلك، نطبّق الأمر ونقيس الوضع بالنسبة إلى **إيران**. وبناءً على الرؤية العلميّة في هذه المقالة، ينبغي تحليل كلّ صدعٍ من نواحٍ عدة، وتقويمه على صُعُد عدّة:

أوّلاً: النوع:

يمكن تقسيم الصدوع أو الشروخ من حيث النوعيّة إلى أصناف عدّة: سياسيّة، اقتصاديّة، ثقافيّة، ونظريّة. وفي هذا الصدد، فإنّ الصدع النظريّ يحتاج إلى تعريف، وهو أنّ ظهور التصدّع أو الشرخ في المبادئ الأوّليّة لأيّ مجتمعٍ أو نظام يُسمّى بالصدع النظريّ. وعلى سبيل المثال، يُعتبر ظهور الاختلاف في معنى الحرّية، بالنسبة إلى الأيديولوجيا الليبراليّة، تصدّعاً نظريّاً.

ثانياً: النطاق:

تختلف الصدوع من حيث نطاق نشاطها، وتنقسم إلى داخليّةٍ وخارجيّة. فالاختلاف بين الطبقات يُعتبر تصدّعاً أو شرخاً اقتصاديّاً داخليّاً؛ بينما يُعتبر التفاوت والتباين بين المجتمعات المتطوّرة المتقدّمة والمجتمعات المتخلّفة صدعاً على الصعيد الخارجيّ. وبالطبع، فإنّ هذه الصدوع تترك تأثيرها على المجتمع بشكلٍ آخر.

ثالثاً: حالة التعبئة الاجتماعيّة:

مع الالتفات إلى ما «إذا كانت قد طُرِحَت الأيديولوجيا البديلة أم لا؟»؛ و«هل وُجد الزعماء الثلاثة للحركة أم لا؟»؛ وكذلك «ما هو مدى استعداد الرأي العام للقبول بهذه الفكرة أو الرؤية البديلة؟»، يمكن تقسيم تقدّم التعبئة الاجتماعيّة حول أيّ صدعٍ إلى ثلاثة مستويات: قليل، متوسّط، وكبير. وبديهيٌّ أنّه من مجموع

الإجابات الحاصلة على الأسئلة الآنفة الذكر، يُعلَم مدى نشاط التصدّع (هل هو نشطٌ أم لا؟)، ومدى تأثيره في أوساط المجتمع.

رابعاً: حالة استقرار الصدوع:

لا بدّ من معرفة حالة استقرار الصدوع؛ بمعنى تحديد ما إذا كانت متقاطعة أو متراكمة؟

يبدو أنّ المعايير أو المقاييس الأربعة المارّ ذكرها سلفاً، كافية لمعرفة وتقويم حالة الشقوق أو الصدوع الاجتماعيّة في **إيران الإسلام** ـ خلال العقد الثالث من عمرها ـ وأنّ الإطار النظريّ الموضوع يلبّي حاجتنا النظريّة لتحليل الظروف الاجتماعيّة للجمهوريّة الإسلاميّة.

2 ـ الصدوع الأربعة في المجتمع الإسلاميّ الإيرانيّ:

إن التقويم الشامل لأوضاع الصدوع الأربعة: السياسيّة، والاقتصاديّة والثقافيّة والنظريّة، ليست ـ بالطبع ـ من اختصاص هذه المقالة ولا يتسع صدرها لها؛ لذلك، فإنّ أداء حقّ الأمر يستلزم العودة إلى نتائج الأبحاث المعتَبَرة والقيّمة في كلّ مجال من المجالات، وسوف نسعى لطرح صورة عامة ومعالم كلّية للصدوع الاجتماعيّة في **إيران**، لمعرفة ما إذا كانت محرّكة ومولّدة لحركة اجتماعيّة أو تيار اجتماعيّ، أم لا؟

2 ـ 1 ـ وصف حالة الصدوع:

في هذا الجزء، ندرس الصدوع الأربعة: الاقتصاديّة، والسياسيّة، والثقافيّة، والنظريّة:

أوّلاً: الصدع الاقتصاديّ:

يُعتبر التصدّع الاقتصاديّ أهم الصدوع والشروخ، وأكثرها

حساسيّة، وربّما ينشط خلال العقد الثالث من عمر الثورة الإسلاميّة. وهو يتميّز بطاقةٍ كامنةٍ في كلا البُعدين: الداخليّ والخارجيّ؛ وقد يؤدّي تجاهله أو عدم الاهتمام به إلى نتائج خطيرة.

(أ) في المجال الداخليّ، ثمّة ملاحظات جديرة بالذكر:

1 ـ التكاليف الباهظة وازدياد النفقات المعيشيّة وانخفاض القدرة الشرائية للأسرة:

منذ عام (1990) فما بعد، كانت تكاليف المعيشة أكثر من دخل العائلة وإيرادها في المدينة والقرية، ولم تكن الزيادة في المرتّبات مُجدية في سدّ الحاجة وتلافي النقص؛ بحيث إنّ أكبر زيادةٍ حصلت لم توازِ نفقات معيشة العائلة، ولم تلبّ احتياجاتها؛ بل زادت النفقات على الإيراد[1]. هذه حقيقةٌ وواقعٌ مُرّ تمتدّ جذوره إلى الغلاء المتصاعد في أسعار السلع الاستهلاكيّة وغير الاستهلاكيّة؛ وهذا أدّى إلى عدم تمكّن الأُسر من الوصول إلى الوضع المأمول والمطلوب؛ ـ أو بعبارةٍ أخرى، الفرار من الفقر. والجدول التالي يبيّن هذه الحالة:

السنة	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997
السلع الاستهلاكيّة	100	155	230	260	350	450	540	600
السلع والأشياء غير الاستهلاكيّة (الباقية)	100	150	200	220	250	320	350	360

المصدر: مجلّة «إقتصاد إيران»، العدد 2، السنة 1998، ص 7.

(1) مجلّة «اقتصاد إيران»، العدد 2، أكتوبر ونوفمبر ـ تشرين الأوّل وتشرين الثاني 1998 م، ص 6.

2 ـ البطالة:

في ضوء الزيادة المطّردة في عدد السكّان، وكون معظمهم من شريحة الشباب، فإنّ مسألة البطالة هي أهمّ مشاكل مجتمعنا الشابّ. وفي الجدول التالي، نشاهد معدّل البطالة في سنيّ ما بعد انتصار الثورة:

السنة	1979	1980 ـ 1982	1982 ـ 1989	1989 ـ 1997	1997 ـ 1999
	حكومة بازرگان	حكومة رجائي	حكومة موسوي	حكومة رفسنجاني	حكومة خاتمي
معدّل البطالة	11,4	12	13,5	11,4	12,5

المصدر: مجلّة «إقتصاد إيران»، العدد 6، السنة 1999، ص 4

نلاحظ أنّ نسبة البطالة عالية؛ وفي الوقت نفسه، نرى تعدّد أعمال الشخص الواحد، وشيوع الأعمال المفتعلة وغير الحقيقيّة ذات العائد المرتفع، ممّا فاقم من الشرخ والتصدّع الاقتصاديّ بشدّة. وهذه أخطارٌ لا يمكن التغاضي عنها.

3 ـ بطء النموّ الاقتصادي:

على الرغم من جميع خُطط التنمية، ما زلنا متخلّفين عن تأمين المستوى الاقتصاديّ الجيّد للبلاد، ونجد أنّ النموّ الاقتصاديّ لا يتمتّع بوتيرةٍ مناسبة. وقد شهدت نسب النموّ الاقتصاديّ منحنىً منخفضاً؛ وفي مقابل ذلك، ارتفع التضخّم الاقتصاديّ من أقلّ من (10%) في عام (1990 م)، إلى أكثر من (35) بالمئة في العام (1994)[1].

---

(1) مسعود نيلي (إعداد وتنظيم) اقتصاد إيران، معهد دراسات البرمجة والتنمية، ج1، 1997، ص 398.

4 ـ العجز في الميزانيّة:

شهد الاقتصاد الإيرانيّ عام (1998) ـ وفقاً لأكثر الإحصائيّات تفاؤلاً ـ عجزاً في الميزانيّة بلغ (50197) مليار ريال؛ وكحدٍ أعلى (231188) مليار ريال، في وقتٍ كان فيه سعر البرميل الواحد من النفط يتراوح بين (8) و(16) دولاراً. ووجود هذا القدر من الغعجز ـ الذي يبدو أنّه سوف يستمرّ ـ له تبعاتٌ ونتائج سلبيّة؛ كالاقتراض والتضخّم، و... إلخ. وهذا معناه تكريس التصدّع وتعميق الشرّخ الاقتصاديّ على صعيد الاقتصاد المحلّي، وإلقاء مزيدٍ من الضغوط على الفئات الأقلّ دخلاً[1].

5 ـ التضخّم:

ينبغي أن يوصف التضخّم في الاقتصاد الإيراني بأنّه الغول أو العفريت الذي لا يمكن السيطرة عليه، فهو يلعب دوراً مؤثّراً وكبيراً جداً في تعميق الشرخ وتكريس التصدّع الاقتصاديّ. وتذكر الاحصاءات المختلفة أرقاماً متباينة ونِسَباً متفاوتة من التضخّم في **إيران**؛ والجدول التالي يوضِح الأرقام المتفائلة:

السنة	1979	1980 ـ 1982	1982 ـ 1989	1989 ـ 1997	1997 ـ 1999
	حكومة بازرگان	حكومة رجائي	حكومة موسوي	حكومة رفسنجاني	حكومة خاتمي
معدّل التضخّم	11,3	21,9	18,6	24,4	18,7

المصدر: مجلة إقتصاد إيران، العدد 6، ص 4.

(1) «أسعار النفط وآفاق ميزانية عام 1998 م»، مجلّة «إقتصاد إيران»، السنة الأولى، سبتمبر وأكتوبر ـ أيلول وتشرين الأوّل (1998م)، ص 20.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار: ميزانيّة الحكومة، الاستقرار في العائدات، البطالة و... إلخ، يتبيّن لنا التأثير الذي يتركه التضخّم في تعميق وزيادة الصّدع المحتمل.

وغنيّ عن القول إنّ البحث في القضايا الاقتصاديّة واسعٌ وذو طابعٍ اختصاصيّ. ونلاحظ في الجدول التالي مقارنة بين الفترات المختلفة في نواحٍ عدّة تخصّ كلّها الاقتصاد الإيرانيّ، ممّا يشير إلى حقيقةٍ مرّة، وهي أننا، للأسف، نواجه اتّساع ظاهرة الفقر في المجتمع. وللأسف أيضاً، فإنّ الهوّة عميقة، والشرخ آخذٌ في الاتّساع أكثر فأكثر بين الفقير والغنيّ:

السنة المؤشّر	1979	1980 1982	1982 1989	1989 1997	1977 1999
متوسّط النموّ السنويّ	4,7	- %2	0,8	5,6	1,7
معدّل البطالة	11,4	12	13,5	11,4	12,5
نسبة التضخّم	11,3	21,9	18,6	24,4	18,7
معدّل انخفاض العملة الوطنيّة	60	103	201	290	40

المصدر: مجلّة «إقتصاد إيران»، العدد 6، السنة 1999، ص 4.

إنّ اتّساع الشرخ وعمق الهوّة بين الغنيّ والفقير من حيث الطاقة الكامنة للتأثير، قد ازدادا بالقدر الكافي طيلة العقدين الماضيين، ويبدو أنّ هذا الوضع قد استمرّ خلال العقد الثالث بشكلٍ أو بآخر.

ولا ريب في أنّ ثمّة نقطتين حالتا دون فاعليّة هذا التصدّع والشرخ، لا بدّ من الالتفات إليهما، والسعي الجادّ للحؤول دون تعميق الشرخ وتكريس الصدع بين الفقير والغنيّ وهاتان النقطتان هما:

أوّلاً: إن الأيديولوجيّات السائدة على هذا الشرخ (وخاصّة الأيديولوجيّات الطبقيّة)، لم تستطع أن تحظى بتجاوب النُخَب أو الجمهور الإيرانيّ، بسبب التجارب المرّة والسوابق المظلِمة لها في **إيران، مثل (حزب توده الشيوعي)**.

ثانياً: لم يبرز القادة الفكريّون الذين لهم باعٌ طويلٌ في هذا المجال، ويمكنهم طرح الأيديولوجيّات المتعلّقة بذلك في **إيران**. وعلى الرغم أننا مررنا عمليّاً ببعض الفترات التي كنّا خلالها متأثّرين - بشكلٍ غير مباشر - بالمناهج الاقتصاديّة القائمة على الاقتصاد الحرّ تارةً، والاقتصاد الحكوميّ تارة أخرى؛ لكن، على أيّة حال، لم يظهر شخصٌ أو أشخاصٌ حتى الآن يقودون التيّار الفكريّ لهذه المناهج.

وبالتالي، فإنّ هذا التصدّع، رغم طاقته الكامنة الكبيرة والقادرة على النشاط، فهو - لحُسن الحظ - لم يحصل على صيغته الأيديولوجية وعلى القيادة المناسبة. ولهذا، فإنّه ما زال عاجزاً عن النشاط المؤثّر؛ وعدم فاعليّة هذا الصدع بالفعل لا ينبغي أن تصرفنا عن تأثيراته السيّئة الكامنة بالقوّة؛ لأنّ مستوى النقمة والسّخط الكامنين وشبه المُعلَنين لهذا الصدع في أوساط المجتمع، ملفِتٌ للنّظر وجديرٌ بالاهتمام.

(ب) ملاحظتان في المضمار الاقتصاديّ الخارجيّ، تعكسان الظروف الاقتصاديّة غير المناسبة لبلادنا:

1 - انخفاض مستوى الاستثمار الحقيقيّ خلال الفترة من عام (1979) حتى عام (1987)، حيث قلّت حصّة الاستثمار الإنتاجيّ من (22,2) بالمئة من الناتج الوطني إلى (10,8) بالمئة، هذا في الوقت الذي شهد فيه عدد السكّان نسبة نموٍّ

عالية (3,2 ـ 3,9 بالمئة)، وازداد الاستهلاك من (6,6%) إلى (17,1%)[*][1].

2 ـ في الفترة التي نتحدّث عنها، ازداد الشرخ أو الصدع على الصعيد الدوليّ بين الدول المتقدّمة والمتخلّفة. يوماً بعد آخر، وانضمّت بلدان أخرى إلى قافلة الدول المتخلّفة. ويدلّ تقسيم العالم إلى (20%) دول متطوّرة، و(80%) دول متخلّفة، على أن الإمكانات العالمية أخذت بالتناقص وبشكلٍ يتناسب عكسيّاً مع الاستهلاك؛ ما يبرهن على ظهور مشاكل جدّيةٍ لدى البلدان المتخلّفة، ومن ضمنها **إيران**[2].

وللأسف، إنّ الصدع الاقتصاديّ المذكور ينشط على الصعيد العالميّ بمعزلٍ عن إرادتنا، وقد ظهر له قادته ومفكّروه الخاصّون، ونحن، لا بدّ من أن ندفع فاتورته ونتحمّل تكاليفه، مضطرّين.

النقطة الوحيدة التي قلّلت من تأثيرات هذا التصدّع ـ إلى حدٍّ ما ـ هي عدم وجود إجبارٍ دوليّ، ما أتاح للبلدان أن تنضمّ إلى الاتفاقيّات المتعلّقة بذلك، أو لا تنضمّ إليها. وطبعاً، فإنّ المسيرة الحاليّة، وربّما المستقبليّة، تدلّ بوادرها على وجود ضغوطٍ غير مباشرة، توجَّه نحو الدول من أجل الانضمام إلى هذه الاتفاقيّات؛ وبالتالي، تطبيق الإصلاحات المطلوبة منها.

على سبيل المثال؛ يمكن الإشارة إلى الشروط المؤثّرة التي

(*) يقول الكاتب إنّ الاستهلاك ازداد من 66% إلى 17,1%. وأعتقد أنّ الصحيح هو 6,6% أو 16% (المترجم)

(1) مجلة «إقتصاد ايران»، العدد 4، (1999م)، ص 2.

(2) يد الله دادگر، «الكفاءة، الرفاه والعدالة في الإسلام والاقتصاد المتعارف» (نامه مفيد ـ رسالة المفيد)، السنة الخامسة، العدد 1، ص 45.

يفرضها صندوق النقد الدوليّ، والتي تُجبر الدول ـ من أجل الاستفادة من قروضه واعتماداته ـ على الرضوخ لها، حيث تُضطَرّ هذه الدول إلى قبول هذه الشروط ونتائجها رغماً عنها[1]. لذلك، فإنّ إمكانيّة نشاط هذا التصدّع أكثر من ذي قبل ستزداد خلال العقد المقبل، وتنعكس على الأوضاع الداخليّة، وبالتالي، فإنها تخلق خطراً متزايداً.

وبشكلٍ عام، فإنّ قضيّة الفقر والمشاكل الاقتصاديّة في العقد القادم تشكّل خطراً جدّياً على استقرار الدولة الإسلاميّة. وفي ضوء التأثيرات السلبيّة السياسيّة الناتجة من الشرخ القائم بين الفقراء والأغنياء، والصدع المترتّب على ذلك، فإنّ هذه القضيّة مهمّة، وينبغي أن تكون على رأس قائمة اهتمامات حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة[2].

ثانياً: الفجوة السياسيّة:

على الرغم من أنّ التصدّع الاقتصاديّ شغل أذهان الناس وتفكير المسؤولين في إيران، خلال العقد الماضي بشكلٍ جدّي، فإنه ما زال

---

(1) إسفنديار أميد بخش ومسعود طارم سري، **نظرةٌ على الاتفاقيّات العامّة للرّسوم والتجارة (الغات)، ودراسة تبعات انضمام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية لها**، طهران، مؤسّسة الدراسات والأبحاث التجاريّة، 1993 م.

(2) انظر في هذا الصدد الكتابين التاليين، اللذين أوضحا الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة الناتجة من الفقر:

E. Keuneth, **Reflection On Poverty,** New York, Colombia University Press, 1961

Charles F. Andain & David Apter, **Political Protest & Social Change,** Macmillan, 1995

يتصدّر سلّم الأولويّات في برامج وخُطط الحكومة من أجل معالجته. لكنّنا لاحظنا أنّ الفجوة السياسيّة قد نشطت وظهرت للعيان في السنوات الأخيرة، ولذلك لا بدّ من إنعام النظر في شأن الحالة الجديدة لهذا الصدع أو الفجوة على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ؛ فوقوع تطوّراتٍ أساسيّةٍ وجذريّةٍ في هذا المجال، يُعدّ قضيّة مهمّة لا يمكن المرور عليها مرور الكرام.

3 ـ 1 ـ الفجوة السياسيّة على الصعيد الداخليّ:

بُعَيد انتصار الثورة الإسلاميّة وقيام الحكومة الإسلاميّة برز الصدع بين الثوريّ وغير الثوريّ داخل **إيران**، ما أدّى إلى الفرز بين القوى السائرة على خط **الإمام الخميني**، وبين الأحزاب والفئات التي لا تؤمِن بشكلٍ ما بنظريّته الحكوميّة. وكان لهذا الصدع أو الانشقاق خلال العقدين الماضيين، تحليلان بارزان:

التحليل الأوّل يتعلّق بالفترة الأولى من حياة الحكومة الإسلاميّة والتي استمرّت ـ عمليّاً ـ حتى نهاية عمر مجلس الشورى الإسلامي (الدورة الثانية). في تلك الفترة، كان وصف (عدوّ الثورة) يُطلَق على فئاتٍ ومنظّمات، من قبيل **مجاهدي خلق** (المنافقين)، **حزب توده** (الشيوعي) و... إلخ، وأخيراً؛ وصِفت به الاتجاهات القوميّة، التي لم تكن تواكب ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ النضال الإسلامي، وكانت تسعى لتحقيق أهداف أخرى[1].

---

(1) عادة ما يطرح الباحثون والمحقّقون الأجانب تقسيماتٍ مختلفة. وقد ورد أفضلها وأشملها في المصادر الآتية:

Nikki R. **Keddie, The Iranian Revolution & The Islamic Republic** Syracuse University Press, U.S.A, 1986.

نيكي. آر. كدي، **جذور الثورة الإيرانيّة**، عبد الرحيم كواهي، طهران، قلم، (1990م)، وخاصّة الفصل التاسع.

التحليل الثاني طُرِح بُعَيد فترةٍ قصيرة ـ ويتمثّل في انتصار الثوريين على الفئات المعادية للثورة. فقد تذمَّر الناس وامتعضوا من الفئات المناوئة للثورة ـ مثل المجاهدين، وحزب توده، وكومله، والحزب الديمقراطي و... ـ بسبب لجوئهم إلى السلوكيات العنيفة والأعمال الإرهابيّة. وبذلك، فقد أمسك الثوّار من أنصار الإمام بزمام الأمور في تلك الأجواء السياسيّة في البلاد. لكن، مع اقتراب الدورة الثالثة لانتخابات مجلس الشورى الإسلامي، حدث اختلافٌ في الرؤية نحو القضايا السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة بين جناحين من الثوار؛ وبالتالي، نشأ تفسيرٌ ثانٍ للثّوريّ أو غير الثوريّ. ومن هنا، فإنّ الثوريّين ـ الذين كانوا يمثّلون في الدورة الأولى جبهة واحدة ـ صاروا ينقسمون في الخطاب السياسيّ الجديد إلى مجموعات، من قبيل: اليمين، واليسار، والفئات المعتدلة والمستقلّة؛ وبغضّ النظر عن صحّة هذه الألفاظ، فإنّ ذلك يعكس ظهور انشقاق، أو تصدّعٍ جديد، كان من ثماره تمايز الثوريين عن بعضهم بعضاً[1].

ومن المفيد القول إنّ الاستقطابات والجبهات التي ظهرت داخل النظام السياسيّ للبلاد خلال العقد الماضي، استطاعت خلال مدّةٍ قصيرةٍ إيجاد أيديولوجيّاتٍ مناسبةٍ لحالها، وطرحت تفسيراتٍ راديكاليّة، ومحافظة، ومتقدّمة و... من **نظريّة ولاية الفقيه.** حيث انبرى لكلّ واحدٍ منها عدد من المنظّرين للتعريف بها وتبليغها.

---

(1) في هذا المجال، أنظر التعابير المختلفة المستخدمة من قِبل أشخاص، كبهزاد نبوي، ومرتضى نبوي، وعلي أكبر محتشمي وأسد الله بادامجيان، في:
وجهاً لوجه: (10) لقاءاتٌ ومقابلاتٌ صريحةٌ مع أصحاب الرأي والمفكّرين، طهران، كتاب صبح، (1996م).

وهكذا راجت التناقضات السياسيّة في مجتمعنا المعاصر رواجاً واسعاً، وأضفت طابعاً سياسيّاً على العديد من القطاعات والشرائح كالأبحاث، والتربية والتعليم، والصناعة و... إلخ؛ بحيث أصبحت الاتّجاهات السياسيّة تغلب على المصالح الوطنيّة والأمن القوميّ أيضاً[1].

وكانت النتيجة أنّنا نواجه صدعاً سياسياً على الصعيد الداخليّ. ومعظم أعضاء طرفَيْ هذا الانشقاق أو الشرخ من الجناح الثوريّ للعقد الأوّل من عمر الثورة هم أشخاصٌ أخذوا بمعايير ومقاييس «ثورية»، ويمتازون عن بعضهم بعضاً؛ وقد اشتهروا بألقاب وتسمياتٍ من قبيل: اليمين، واليسار، والمحافظ، والليبراليّ و... إلخ. ومن البديهيّ القول إنّ هذا الصدع له تأثيرٌ سلبيٌّ كبير؛ ولا يمكن أن يؤيّده المخلِصون والحريصون على الثورة، وواضعو لبِناتها وأُسسها الأُولى[2].

---

(1) الاستقطابات والأجنحة المتعلّقة بذلك وردت في الكتب التالية:
سعيد برزين، **الانقسامات الفئويّة في إيران**، طهران، مركز، (1998م).
حجّت مرتجي، **الأجنحة السياسيّة في إيران اليوم**، نقش ونگار، (1999م).

(2) لاحظ مثلاً الشاهد التالي الذي يعكس التداعيات البارزة للشّرخ السياسيّ على صعيد العلاقات الداخليّة:
جاء في ثلاث مقالات لنشرة (إيران فردا ـ إيران الغد):
«إذا تقرّر النفخ في تنور التطرّف واليساريّة، فإنّ الجناح المقابل لجناح الثاني من خرداد (المسمّى بالجناح الإصلاحيّ ـ المترجم)؛ أي جناح التفرّد واحتكار الحكم والقمع المسمّى بالجناح اليمينيّ، من جهة؛ وكذلك جناح مجموعة العناصر والمحافل المناوئة للثّورة والمعادية للإسلام، المسمّى بجناح (أعداء الثورة) من جهةٍ أخرى، يتوق كثيراً ويتمتّع بالدعم الداخليّ والخارجيّ...» (إيران فردا ـ إيران الغد، عام (1999م)، العدد 54).
كما يلاحظ؛ فإنّ الاستغلال السياسيّ للصّدع المذكور في الفقرة أعلاه ملموسٌ وواضحٌ جداً.

3 ـ 2 ـ البُعد الخارجيّ للفجوة السياسيّة:

تُعتبر الثورة الإسلاميّة من جملة الظواهر السياسيّة المهمّة الأولى، والتي كان لها تأثيراتٌ كبيرةٌ على الصعيد الدوليّ في القرن العشرين. ومن هنا، يمكن فرز فئتين من الدول التي كان لها موقفٌ معيّنٌ تجاه هذه الثورة:

- **الأولى**: بقيت في المراحل التاريخيّة جميعها مناصرة لقِيَم ثورة الشعب الإيرانيّ، وظلّت مؤيّدة للجمهوريّة الإسلاميّة.
- **الثانية**: وقفت على الحياد، أو كانت تعارض الثورة نظريّاً وعمليّاً، بحيث وقفت على النِدَّ أو الضدّ من الثورة الإيرانيّة[1].

في الواقع، إنّ ما شهدناه خلال العقدين الماضيّين من عمر الثورة، يعكس استقطاب طيفٍ واسعٍ من الدول ـ المسلمة وغير المسلمة، ومن دول العالم الثالث، والبلدان الشرقيّة والأوروبيّة وغيرها ـ ووقوفها بوجه **إيران**، بحيث ظهرت بوادرها وطلائعها بوضوحٍ خلال فترة الحرب المفروضة ـ التي شنّها **صدّام** ـ وحتى مرحلة الإعمار وإعادة البناء[2].

---

(1) أنظر شرحاً مفصّلاً لهذا الادّعاء في الكتاب التالي:
كليم صديقي، **النهضات الإسلاميّة والثورة الإسلاميّة الإيرانيّة**، ترجمة سيّد هادي خسروشاهي، اطّلاعات، (1996م)، الفصول (8 ـ 11): (يتحدّث المؤلّف في هذا الكتاب عن الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة في ضوء الصدع العالميّ الذي أُوجِد مؤخّراً).

(2) من جملة هذه التجلّيات والمظاهر، يمكن أن يُشار إلى الموانع والعقبات المصطنعة بوجه الدول النّامية ـ بشكلٍ عام ـ وإيران بشكلٍ خاص، لكي يحرموها من تحقيق الأهداف التي تسعى إلى بلوغها في الجانبين السياسيّ والاقتصاديّ.
S.Gee, **Technology Transfer, Innovation&International Competitiveness,** Newyork, john wileysons

خلال تلك المرحلة، لاحظنا أنّ عدداً من الدول ظهرت عدوّة لدودة، ومناوئة ومعادية للثّورة الإسلاميّة كـ (**أميركا وإسرائيل**)، فيما اعتبرت دولٌ أخرى **إيران** خطراً على الحياة على الصعيد الدولي كـ (**بريطانيا وفرنسا** ومعظم الدول الأووربيّة)؛ كما أنّ دولاً أخرى اعتبرت أنّ **إيران** تقدّم تفسيراً مبتدعاً عن الإسلام، أصاب العالم الإسلاميّ بصدمة، وألحق به الضرر كـ (**المملكة العربية السعودية والإمارات والكويت** و... إلخ). ولذلك، اتّخذت هذه الدول خيار المواجهة مع الجمهوريّة الإسلاميّة، وشكّلت صفّاً واحداً ضدّها[1]. وفي هذا السياق، جرت خطوطٌ وإجراءاتٌ عديدة، ناتجةٌ من الشرخ أو الصدع السياسيّ والفجوة الحاصلة بين **إيران** من جهة، وأعدائها من جهة أخرى، على الصعيد الدوليّ؛ كالمقاطعة والعقوبات الاقتصاديّة والمالية، وثماني سنواتٍ من الحرب البعثيّة الصدّامية ضدها، وتهديد الأمن القوميّ الإيراني، وتزويد الحركات المعارضة والمناوئة وأعداء الثورة بالأسلحة، واقتراف الكثير من الأعمال الإرهابيّة، والغزو الثقافيّ و... إلخ. وعلى الرغم أنّ انتهاء الحرب المفروضة ساعد ـ إلى حدٍّ ما ـ على التخفيف من الآثار الناتجة من هذا التصدّع، فإنّ أهمّ تطوّرٍ في هذا السياق حدث بعد وصول حجّة الإسلام **محمّد خاتمي** إلى رئاسة الجمهوريّة.

إنّ هذا الأمر ينبغي اعتباره ثمرة طيّبة للخُطط والبرامج والنهج الذي اتّبعه **السيد خاتميّ**. فخلال عامين، كانت مبادرة (الحوار بين الحضارات) قد تفاعلت بشكل مؤثّرٍ على الصعيد الإقليميّ والدوليّ.

---

(1) See John Esposito, **The Iranian Revolution: Its Global Impact:** U.S.A Broad Of Regent Of The State Of Florida, 1990.

وقد شهدنا اتخاذ خطواتٍ مؤثّرة في نطاق تقليل الآثار السلبيّة الناجمة عن وجود هذا التصدّع، وتخفيضها.

فتقارب **إيران** مع الدول الإسلاميّة ـ وخاصّة **المملكة العربيّة السعوديّة** ـ وعقّد مؤتمر قمّة الدول الإسلاميّة، برئاستها، وإقامة الملتقى التأسيسيّ لبرلمانات الدول الإسلاميّة، وتطوير العلاقات مع الدول الأوروبيّة، وتأييد الشعوب الإسلاميّة المنقطع النظير لها و... إلخ، كلّها من المصاديق البارزة على أنّها تمكّنت من خلال اتّباع دبلوماسيةٍ مبدئية ـ فضلاً عن صيانة قِيَمها الثوريّة ـ من أن تمهّد طريق التعاون والتلاحم على صعيد المنطقة والعالم. وفي هذا المجال، فإنّ المصادقة على اقتراح رئيس الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة حجّة الإسلام **خاتمي**، في منظّمة الأُمم المتّحدة، بتسمية عام (2001 م) عام الحوار بين الحضارات، وكون **إيران** قد غدت رائدة في هذا المجال، يُعدّ قضية رمزيّة مهمّة على صعيد السياسة الخارجيّة؛ ولا ينبغي تغافلها بأيّ حالٍ من الأحوال[1].

وبشكلٍ عام، فإنّ السياسات الموضوعة من قِبل المؤسّسات الرسميّة النافذة في **إيران**، كالقيادة، ورئاسة الجمهوريّة، ومجلس الشورى الإسلاميّ، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، استطاعت أن

---

(1) حظِي النهج الذي اتّبعه السيّد محمّد خاتمي، رئيس الجمهورية السابق، بترحابٍ كبير؛ في هذا الصدد، أنظر: مجموعة المقالات المنشورة في دوريّة (گفتمان ـ الخطاب)، شتاء (1998م) العدد الخاصّ بحوار الحضارات. أنظر كذلك، مجموعة المقالات المقدّمة في المؤتمر الدولي لحوار الحضارات في إيران، المعدّة من قِبل مركز وثائق ومستمسكات الثورة الثقافية للثّورة الإسلاميّة. كما أن القبول باقتراح السيّد محمّد خاتمي بتسمية عام (2001م) «عام حوار الحضارات»، يؤيّد هذا الأمر.

تؤثّر في تخفيف حدّة التوتّر ـ من النواحي المختلفة ـ على الصعيد الدوليّ، ومهّدت السبيل للحوار والتفاهم.

وبالطبع، ينبغي أنّ لا ننسى أن الجبهة المقابلة كانت هي الأخرى ذات دورٍ مؤثّر، وقبلت ـ مجبورةً ـ بمقتضى الظروف الجديدة، مبادئ وأصول جديدة تعبّر عن اليأس وعدم جدوى السياسات السابقة المعادية التي كانت تنتهجها.

ثالثاً: الصدع الثقافيّ:

ينبغي اعتبار الثورة الإسلاميّة ثمرةً لإحياء الثقافة الإسلاميّة؛ هذه الثقافة التي أخذت معالمها تتّضح وتتجلّى خلال مسيرة رُشد ونُضج وتألّق الثورة الإسلاميّة، وأخذت براعمها تتفتّح رويداً رويداً. ومن البَدَهيّ القول: إنّ الفرق بين ماهيّة هذه الثقافة وسائر الثقافات، أوجد فجوةً أو شرخاً جديداً، لا بدّ من النظر إليه من منظورين، على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ:

الناحية الداخليّة للتصدّع الثقافيّ:

بالنظر إلى إقبال الشعب الإيرانيّ وترحيبه بنظام القِيَم المقترح من قبل **الإمام الخميني**، والتزام أكثريّة هذا الشعب بالمبادئ والأصول الدينيّة، فقد شهدنا بُعيد انتصار الثورة الإسلاميّة قيام مجتمع دينيّ أخذت تتّضح معالمه تدريجيّاً مع مرور الوقت. ولقد أدّى تغلّب الطابع الدينيّ على معنويّات الإيرانيّين ونفسيّته، إلى الحضور الفاعل والواسع لهذا الشعب المسلم والمسؤولين في ساحة الحرب المفروضة؛ وكان من الطبيعيّ أن نشهد ظهور فجوةٍ أو شرخٍ بين أنصار القِيم الدينيّة من جهة، والأشخاص المعادين للقِيَم من جهةٍ أخرى، خلال السنوات الأولى لقيام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

لكن، مع مرور الزمن، وظهور المشاكل الداخليّة، وارتفاع وتيرة الغزو الثقافيّ من الخارج، تبلورت تيّاراتٌ جديدةٌ في أوساط الجماهير وحتى المسؤولين؛ اتّسمت بتصاعد ظاهرة المناوءة للقِيم، وتفاقم عناصر الابتعاد عن المُثُل؛ كالرشوة وضعف الالتزام بالحجاب، والفساد الاجتماعيّ، والانحراف الأخلاقيّ، والاختلاس و... إلخ؛ وكلّها مظاهر تدلّ على إحياء التصدّع الثقافيّ على الصعيد الداخليّ، بحيث يمكن اليوم اعتبارها بداية انفلاق (البركان) الذي يوشِك أن ينشط.

ومن المهمّ القول إنّ ظهور بعض التصرّفات بين بعض أنصار التيّارين، ومبادرة بعض أعضاء الفريقين إلى بعض الممارسات، أدّى حتى إلى استشهاد عددٍ من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر. وفي المقابل؛ فإنّ إلحاق أضرارٍ وخسائر بالأشخاص الذين يتّبعون ـ عن غير وعي ـ بعض الظواهر الغربيّة؛ وهذا ثمرةٌ أخرى لظهور هذا التصدّع أو الشرخ.

وما يجدر ذكره هنا، أنّه على الرغم أنّ لهذا التصدّع ـ نظريّاً ـ خلفيّة متينة وقويّة؛ وفي البحوث الاجتماعيّة التي أجريت ذُكِرَ أنه يُعدّ من ضمن أساليب إعلان الاعتراض غير المباشرة[1]؛ فإنّه ليس من ضمن الأُمور المتأصّلة أو المتجذّرة داخل بلدنا. وليس له ـ عمليّاً ـ منظّرٌ أو زعيمٌ متصدٍّ معروف. لذلك، فإنّ الطابع السياسيّ لمظاهر الفساد الاجتماعيّ في إيران، منحسرٌ وضعيفٌ جداً. وهو ليس إلّا ثمرة للإعلام، أو للمشاكل الداخليّة التي أغلقت منافذ الزواج وسُبل العمل النافع المفيد والحياة الطبيعية السليمة بوجه الشباب.

---

(1) See: **Political Protest & Social Change**, OP. Cit., (Note: 19).

ومع ذلك، فإنّ هذا الوضع وتلك الحالة المتفاقمة يعكسان ازدياد عدد الجرائم، وتزايد الفساد الاجتماعيّ، وتفاقم حالات الطلاق، وشيوع حالةٍ غير إسلاميّة، وروحيّة مغايرة للسّلوك الاجتماعيّ، في نسيج السلطة الحاكمة كلّها وفي المجتمع. وهذا يُعدّ معضلة بارزة ويخلق الصعوبات؛ والإحصائيّات المتعلّقة بهذه الأمور محيّرةٌ ومثيرةٌ للدهشة حقّاً[1].

فضلاً عن ذلك، فإنّ استجواب وزير الثقافة والإرشاد الإسلاميّ من قِبل مجلس الشورى الإسلاميّ، برهن ودلّل على إمكانيّة استغلال هذه الظاهرة سلبيّاً من الناحية السياسيّة، بشكلٍ كبير. وبصورةٍ عامّة، لو لم توضع خطّةٌ حكيمة، وسياسةٌ صحيحة، وطريقةٌ قويمةٌ لمواجهة هذا الصدع وردم هذه الفجوة، فإنّها ستظهر بشكلٍ شبه فعّال، خلال العقد الثالث من عمر الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، حتماً[2].

البُعد الخارجيّ للتصدّع الثقافيّ:

في ضوء أصالة القِيَم الدينيّة واختلاف النظرة العلمانيّة مع الرؤية الإسلاميّة، فإنّ هذا الصدع ظهر منذ اليوم الأوّل لتأسيس الحكومة الإسلاميّة، على الصعيدين الإقليميّ والعالميّ. ومن هذه الزاوية، فإنّ العالم انقسم إلى (مُوالٍ) و(غير مُوالٍ)، (أو بتعبيرٍ آخر: «نحن» و«الآخرون»)، بحيث تتغيّر المصاديق في كلّ مرحلةٍ من التحليل والتفسير لهاتين المفردتين. فحيناً ما، تشتمل «نحن» على جميع

---

(1) للاطّلاع على جانبٍ من الفساد الاجتماعيّ وأعمال الفحشاء، أنظر:
داود شيخاوندي، نظرة على الانحرافات الاجتماعيّة، طهران، منشورات مرنديز، 1994 م، الصفحات 247 ـ 248 ـ 263 ـ 368، حتى 342 إلى 370.

(2) عطاء الله مهاجراني، **استيضاح**، اطّلاعات، 1378 ـ 1999، شرح وتفصيل أدلّة مؤيّدي استجوابه.

البلدان ذات الالتزام الدينيّ في مقابل الدول الملحدة؛ وحيناً آخر، فإن الـ «نحن» هذه تدلّ على «البلدان الإسلاميّة» في مقابل البلدان غير المسلمة. وبموجب الإيضاحات والتحليلات المطروحة لنوع الإسلام، نشهد في الوقت الحاضر المواجهة بين أنماطٍ مختلفةٍ من الإسلام، ممّا يكرّس الصدع الثقافيّ على الصعيد العالميّ[1]. وتصوير العالم وكأنّه خالٍ من التصدّع الثقافيّ، يبدو مُحالاً. ومثل هذا الظنّ يُفاقِم السياسات الاستعماريّة والاستغلاليّة الفاشلة تاريخيّاً، والمرفوضة[2].

والجدير بالذكر في هذا الصدد، ليس مَحوَ الصدوع أو الشروخ الثقافيّة؛ بل النظر إليها نظرة مبدئيّة جذريّة أُصوليّة، ومعالجتها بالشّكل المعقول. فالترابط بين السياسة، والاقتصاد، والتجارة، والتعاون الدبلوماسيّ و... إلخ، وثيقٌ بشكلٍ لا يقبل الانفصال. وإذا طُرح تحليلٌ أو تفسيرٌ خاصٌ للقِيم الأيديولوجيا، وتوقّع امرؤٌ أن يلتزم الآخرون بهذه المعايير تماماً، فإنّ ذلك من شأنه أن يسبّب التوتّر؛ وهناك براهين عمليّة على أنّه لا يؤدّي ـ على الصعيدين الإقليميّ والعالميّ ـ سوى إلى مزيدٍ من التوتّر. على هذا الأساس، لا بدّ من التوصّل إلى نمطٍ من أنماط التعايش السلميّ. ويمكننا أن نقتدي بالنموذج الذي تمثّل بأحسن وجهٍ في أوّل دولة إسلاميّة، وهي الدولة النبويّة، لكي نبرهِن على إمكانيّة قيام تعاونٍ بالمستوى

---

(1) الأبحاث النظريّة لهذه المسألة تعود إلى وجود انطباعاتٍ أو فهمٍ مختلفٍ لدى الأشخاص عن الإسلام (عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريكى شريعت، طهران، صراط، 69)؛ ومن ناحية المصاديق، فإنّ وجود بلدانٍ مثل أفغانستان والسعودية و...إلخ، يؤيّد هذا الادّعاء.

(2) See: Diana Verce (Editor), **The Sociology Of Culture,** Blackwell, 1994.

المتعارف، بحيث نقنع بالحدّ الأدنى من القِيَم والمبادئ الأساس للجانبين. وبهذا الشكل، فإنّ جانبَيْ التصدّع ـ ومع الاحتفاظ بالأصالة وقِيَمها المبدئيّة ـ يتعاونان في مجالاتٍ عديدة، كالسياسة والاقتصاد و... إلخ[1]. ومن هنا، فإنّ تجربة الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة يمكن تقويمها ـ في هذا المجال ـ بأنّها إيجابيّة، وتتلاءم مع المبادئ والأُصول الإسلاميّة التي شهدناها في حكومة النبيّ الأكرم **محمّد** (ص).

على هذا الأساس، كان مستوى التوتّرات والتشنّجات الناتجة من هذا التصدّع، يتّجه نحو الانخفاض رويداً رويداً. ويؤمّل أن نصل إلى نتائج إيجابيّة ـ على الأقلّ ـ في المناطق القريبة منّا. وعلى سبيل المثال، في البلدان الإسلاميّة، حيث نحقّق نتائج طيّبة وباهرة. وبالطبع، لا ينبغي أن ننسى أنّ أهمّ عقبةٍ تحول دون توسّع هذه الحوارات الثقافيّة هي الجهود والمحاولات غير الثقافيّة: التي تظهر بين الفينة والأخرى على شكل طروحاتٍ تخلو من الاستدلال المنطقيّ؛ بل هي مفعمة بالذمّ والكراهية، وتوجّه إلى مبادئ الطرف المقابل، وتثير لديه ردود فعلٍ معاكسة، وتعرقِل عمليّة التعاطي والتفاعل بين الجانبين. ومن هذه الزاوية، فإنّ المساعي الخائبة والمحاولات السخيفة **لسلمان رشدي** وأمثاله، يمكن أن تُعدّ مصداقاً بارزاً للعقبات الموجودة في طريق الحوارات الثقافيّة التي أعقبها دعم الغرب له سياسيّاً، ممّا عمّق الهوة وكرّس الفجوة ورسّخ الصدع الثقافيّ، بدلاً من السعي لردم الهوّة ورأب الصدع[2].

---

(1) أصغر افتخاري، «**الركائز الإسلاميّة للسّلطة السياسيّة**»، الجامعة الإسلاميّة، العدد 6، ص 77.

(2) أصغر افتخاري، **الاتجاه الدينيّ في الغزو الثقافيّ**، طهران، وزارة الإرشاد، 1377 هـ. ش ـ 1998 م.

رابعاً: التصدّع النظريّ:

ترتكز المبادئ النظريّة للحكومة الإسلاميّة في **إيران** على ولاية الفقيه **للإمام الخميني**. وهي بمثابة الجسر الواصل، والوشيجة الرابطة، والمحور المشترك بين القوى الوفيّة للثّورة الإسلاميّة. ومع ذلك، فبعد مضيّ عقدٍ على رحيل الإمام ظهرت بوادر الإنقسام والخلافات في هذا المجال. ونحاول تالياً شرح الموضوع على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ:

البُعد الداخليّ للتصدّع النظريّ:

يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ البُعد المحلّي الداخليّ للتصدّع النظريّ، يخصّ العقد الثاني بعد انتصار الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة وقيام الجمهوريّة الإسلاميّة، على الرغم من أن جذوره شوهدت أيضاً في الأعوام الأخيرة من العقد الأوّل. فخلال هذا العقد، كان ثمّة انسجامٌ في النظرة، واتفاق في الرأي بين اللّاعبين الأصليّين في مضمار السياسة والحكومة، في التفسير أو المفهوم المتعلّق بـ «**ولاية الفقيه**». وهذا ما سدّ طريق أيّ ادّعاءٍ محتمل، وأيّ نزاعٍ حول ذلك.

وخلال تلك المرحلة، كانت الأسئلة المطروحة من قِبل أعداء الثورة حول نظريّة «**ولاية الفقيه**» لا تتمحور حول أُسسها الأوّليّة، بل تركّز على استخداماتها وأدائها الثانويّ في مقام حلّ القضايا السياسيّة والاجتماعيّة؛ وكان يتمّ فصل الخطاب عبر استفتاء **الإمام الخميني**[1]. لذلك، فإنّ الادّعاء بوجود صدعٍ في تلك الفترة ليس صحيحاً ولا ينطبق على الواقع.

لكن بعد استقرار الثورة الإسلاميّة، واتّضاح أبعاد الموضوع،

---

(1) «أهداف الثورة الثقافيّة» مقابلة وحوار مع آية الله أردبيلي، «متين»، السنة الأولى، العدد 1، 1377 هـ. ش ـ 1998 م.

ومعرفة معالم الحكومة الإسلاميّة، أخذت تبرز استفسارات، وتُطرح أسئلةٌ جديدةٌ لم تكن تحصل على أجوبةٍ متشابهةٍ وردودٍ متوائمةٍ من أنصار النظام. فسؤال مثل: (كيف ستُرسم معالم النظام، والنموذج المطلوب الوصول إليه، سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً؟)، تحوّل إلى سؤالٍ عتيدٍ وملِحّ، كان لكلّ واحدٍ من ألوان طيف النظام جوابٌ له. والطريف أنّ جميع هذه الأجوبة كانت تستند إلى مقالٍ (بحث) عن **(ولاية الفقيه) للإمام الخميني**، يعكس محوريّة فكر الإمام لدى جميع الفئات والمنظّمات. وهذا الاختلاف البسيط في وجهات النظر، كان يمهّد السبيل لطرح انطباعاتٍ وعرض أنماط جديدةٍ من الفهم عن الحكومة الإسلاميّة، لم يكن بالإمكان عرضها حتى ذلك التاريخ[1]. ومنذ ذلك الحين، بدأ الشرخ في أوساط مجتمعنا، وظهرت بوادر صدع كان طرفاه ـ التيّاران التاليان:

التيّار الأوّل: يمكن تعريفه بأصحاب الفكرة القائلة **بأصالة نظريّة ولاية الفقيه**. وفي داخل أوساط هذا التيّار، ثمّة نهجان لهما أفكارهما: النهج الأوّل تتبنّاه ثلّةٌ من الأشخاص الذين يطرحون منهجاً يعتمد وصف وشرح نظريّة الإمام؛ وينصبّ كلّ همّهم وجهدهم على تسليط الضوء على الأبعاد والنواحي الفقهيّة والحقوقيّة لهذه النظريّة، وطرح المستندات والأدلّة الشرعيّة المؤيّدة لها، على مخاطبيهم[2]. والنهج الثاني تتبنّاه ثلّةٌ أخرى؛ ويتميّز بأنّ أعضاءه

---

(1) أنظر الشرح المفصّل لهذه الأفكار في:
ـ محسن كديور، **الحكومة الولائيّة**، طهران، ني، 1377 هـ. ش ـ 1998 م.
ـ محسن كديور، **نظريّات الدولة في الفقه الشيعي**، طهران، ني، 1376 هـ. ش ـ 1997 م.

(2) للتفضيل أنظر في هذا الصدد:
ـ أحمد آذري قميّ، **ولاية الفقيه**، قم، مؤسّسة دار العلم للطّباعة والنشر، 1371 هـ. ش ـ 1992 م. =

كانوا يحاولون عبر رؤيةٍ متطوّرةٍ وراقيةٍ وملتزمة، جعل **ولاية الفقيه** موضوعاً لحوارٍ وخطابٍ عصريٍّ مهمّ، حيث يربطون بينها وبين المبادئ والأسس الفكريّة العصريّة الحاليّة[1].

ونظراً لحداثة هذا التيّار وإبداع فكره، وكونه مواكباً لأوضاع العصر الحالي، فإنّه حظي بإقبالٍ وترحابٍ أكبر، نسبياً. وبشكلٍ عام، فإنّ النهجين السالفَيْ الذّكر يحملان رأياً مشتركاً ونظرة متماثلة حول أصالة **نظريّة ولاية الفقيه**، ويسعيان لحفظها عبر مختلف الطرق الاستدلاليّة.

التيّار الثاني: وقد خرج من وسط الفئات الثوريّة المناصِرة **لنظريّة ولاية الفقيه** للإمام الرّاحل، في أوائل فترة ما بعد انتصار الثورة، وهو لم ينظر إلى قضية **ولاية الفقيه** على نمط الرؤية التقليدية للتيّار الأوّل؛ بل طفق يؤكّد على ضرورة الابتكار والإبداع والتحديث فيها. ويجدر بالذّكر هنا أنّ هذا التيّار أيضاً، يضمّ طيفاً متنوّعاً من التنظيمات التي كان يوجد بعضها منذ أوائل الثورة؛ ولكنّه إمّا كان يتستّر على فكره؛ وإمّا أنه كان ـ ومراعاة لبعض الملاحظات ـ يصيغ أُسلوبه وخطابه بشكلٍ لا يُفهِم مخاطبيه أغراضه الأصليّة، ومراد منظّريه الأساسيّين.

على أيّ حال؛ فإنّ هناك تيّارات تسعى لتحجيم **ولاية الفقيه**

= ـ آية الله منتظري، **الأُسس الفقهيّة للحكومة الإسلاميّة**، تحرير: محمود صلواتي، طهران، كيهان (تفكر)، ج 2، 1367 هـ ش ـ 1988 م.

(1) للتفصيل انظر في هذا المجال:

ـ مظفّر، نامدار، **أُسس المدارس والحركات السياسيّة الشيعيّة خلال المئة عام الأخيرة**، طهران، مركز دراسات العلوم الإنسانيّة والبحوث الثقافيّة، 1376 هـ ش ـ 1997 م.

ـ كاظم قاضي زاده، **الأفكار السياسيّة ـ الفقهيّة للإمام الخميني**، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجيّة بمكتب رئاسة الجمهوريّة، 1377 هـ ش ـ 1998م.

لتنزل إلى مستوى مطالبها الحزبيّة وطموحاتها الفئويّة. وثمّة تيّار آخر يضم أُناساً يتمسّكون بآراء مختلفةٍ ومتنوّعةٍ وردت في تاريخ الفقه السياسيّ الإسلاميّ، ويحاولون رسم صورةٍ أو نموذجٍ **لولاية الفقيه** يختلف عن النموذج الذي وضعه ورسمه لها **الإمام الخميني**، إختلافاً كبيراً. كما أنّ هناك أُناساً استغلّوا الفرصة الحاصلة، وراحوا ينفون أو ينكِرون مشروعيّة وأصالة **ولاية الفقيه**.

والواقع، إن جمْعنا لهذه التيّارات بعضها إلى جانب بعضها الآخر، وتقديمها للقارئ، لا يعني ـ بأيّ حالٍ من الأحوال ـ أن ثمّة ارتباطاً أو علاقة في ما بينها، أو أنها على مستوىً واحدٍ وموقفٍ متشابه؛ لكنّنا أردنا أن نشير إلى مكوّنات الطرف المقابل إزاء الصدع الذي نتحدّث عن وجوده[1].

والنتيجة، هي أننا نشهد في عالم الواقع ظهور شرخٍ وصدعٍ جديدين في **ولاية الفقيه**، نتيجة تعدّد التفاسير المطروحة عنها اليوم واختلافها. ويمكننا أن نرى بوضوح أداء وتفاعل الجانب السياسيّ لهذا الصدع والشرخ أيضاً. وبما أنّ هذه التفاسير ترتبط أحياناً بالسلطة السياسيّة، والقدرة الاجتماعيّة، فإنّها تتأطّر وتتبلور في نطاق الأهداف الحزبيّة والفئويّة، وللأسف، تحوّل نوع التفسير الذي تطرحه المجموعات أو التنظيمات والفئات **لولاية الفقيه** ـ من وجهة نظرها ـ إلى معيارٍ ومقياسٍ للتمايز بين الفئات وتقويمها[2] بينما

---

(1) أنظر في هذا الصدد المصادر التالية التي ذكرت تقسيماتٍ مفيدة:

ـ محسن كديور، ولاية الفقيه والحرّية (حوار)، قبسات، السنة الثانية، العدد الرابع، شتاء 1997 م.

ـ عبد الكريم سروش، **أوسع من مجرّد أيديولوجيا**، طهران، صراط، 1372 هـ. ش ـ 1993 م.

(2) الأجنحة السياسيّة في إيران.

النموذج المطلوب هو أن تصل الفئات والتنظيمات والأجنحة السياسيّة المؤيّدة للإمام الراحل إلى فهم أو معنىً واحدٍ **لولاية الفقيه**، وأن يبقى تنوّع الآراء محصوراً في الآليّات والأساليب التنفيذيّة، فحسب.

كما أنّ وجود اختلافٍ في فهم **ولاية الفقيه** أيضاً ـ إلى المدى الذي لا يكون فيه ذلك معياراً أو مؤشّراً للتمايز والتقويم ـ يمكن استيعابه والقبول به، كبحثٍ علميٍّ مفيد. وهذا ما كان مطروحاً منذ القِدم؛، لكنّه إذا تعدّى هذا الحدّ وتجاوز المدى المذكور، فإنّه يغدو مثار خلافٍ سياسيٍّ وعمليّ، أو منشأً لتصدّعٍ أو شرخٍ اجتماعيّ، له تأثيرٌ سيّءٌ وغير مطلوبٍ على مسيرة الثورة والحكومة الإسلاميّة.

البُعد الخارجيّ للصدع النظري:

ينبغي اعتبار انتصار الثورة الإسلاميّة وتأسيس الحكومة الإسلاميّة في **إيران**، بدايةً لنهجٍ جديد، أو سبيلٍ حديثٍ في مضمار السياسة التطبيقيّة؛ فتح ـ عمليّاً ـ معسكراً جديداً بعد تأسيس الحكومة الإسلاميّة، التي اشتهرت بـ «الحكومة المستنِدة إلى مبادئ التشيّع». لذلك، يمكن القول: إنّه إلى جانب وجود صدوعٍ وشروخٍ من قبيل الليبراليّ ـ وغير الليبراليّ، والديمقراطيّ ـ وغير الديمقراطيّ و... ظهر إلى الوجود صدعٌ جديدٌ من بين الأنظمة السياسيّة على الصعيد العالميّ، صار يُعرف في ما بعد بالشرخ الشيعيّ ـ وغير الشيعيّ.

هذا الشرخ كان يركّز عليه مناوِئو الثورة الإسلاميّة وخصومها، وكانوا يحاولون ممارسة الاستثارة والاستفزاز عَبْره؛ وكان قصدهم وهدفهم الربط بين الملاحظات النظريّة والرغبات السياسيّة، وأن يفرضوا ضغوطاً ـ بشكلٍ ما ـ على السياسات الداخليّة والخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. وكما أسلفنا القول في بحثنا المتعلّق بالتصدّع السياسيّ أيضاً، فإنّ هذه الجهود المبذولة من قِبل الخصوم،

حقّقت ـ إلى حدٍّ ما ـ نجاحاً، وشهدنا تشكيل جبهةٍ مشتركةٍ ضدّ **إيران**؛ جبهةٌ يقف فيها صفّان معيّنان:

الصف الأوّل: يضمّ الدول الإسلاميّة التي ترى في الجمهوريّة الإسلاميّة، من الناحية النظريّة، خطراً عليها وعلى أهدافها الليبراليّة المرتكِزة على محور الإنسان. ومن الناحية الماديّة، اعتبر حكّام تلك الدول أنّ مصالحهم غير المشروعة مهدّدةٌ بالخطر، وتوشك أن تزول بعد طرح الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لسياساتها المرتكِزة على الاستقلال السياسيّ والاقتصاديّ، وتعميمها على بلدان المنطقة ودول العالم الثالث. لذلك، فمن البديهيّ أن لا تحمل هذه الدول ودّاً **لإيران**، ولا لطموحات شعبها وآماله، وأن تعمل بكلّ ما أُوتيت من قوّة، وبجديّة، على إضعافها وإطاحتها.

الصف الثاني: يضمّ فئة لها مشتركاتٌ دينيّةٌ كبيرةٌ ومتعدّدةٌ مع **إيران**؛ لكنّها، خوفاً على مصالحها الماديّة، وبسبب اختلافها في الرؤية الدينيّة (سنّة وشيعة)، راحت تميل إلى كفّة الدول المعادية لها، وغدت تسعى جاهدة في سبيل إطاحة نظام الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة.

على سبيل المثال: تُعتبر **السعوديّة**، من الناحية الدينيّة ومن ناحية المصالح الإقليميّة، أقرب إلى **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة** من أميركا؛ لكنّها على استعدادٍ لتصطفّ في الجناح المناهض لها، وتقوم بما من شأنه الإضرار بها. وقد جاءت هذه السياسة الخاطئة نتيجة تسييس الفجوة بين «الشيعة وغيرهم» من قِبل أعداء **إيران**، واستغلال هذا الوضع.

إنّ تجربة ثلاثة عقودٍ من ممارسة الحكم الإسلاميّ في **إيران**، والتجارب المرّة لسائر البلدان، من تعميق الفجوة والشرخ بين (الشيعة وغيرهم)، أوصلت الأمور ـ في نهاية المطاف ـ إلى حمل الجانبين على تعديل مواقفهما، وإدراك الحقيقة القائلة: إنّه لا يمكن

ـ على الصعيد العالميّ ـ رفض الآخر رفضاً مطلَقاً؛ لأنّه لا جدوى من ذلك البتّة. لذا، يُلاحظ أنّ التوتّرات الناتجة من الخلافات النظريّة قد انخفضت على الصعيد العالميّ، حيث أنّ كلّ طرفٍ اعترف بالشرعيّة السياسيّة للطرف كنظام مُختارٍ من قِبل شعبه. وفضلاً عن ذلك، أخذا يجنحان للحوار والتفاهم، وبدأت تخبو شيئاً فشيئاً ألسنة نيران التوتّرات المذهبيّة.

ينبغي القول هنا إنّ البحوث والحوارات النظريّة بحاجةٍ ماسّةٍ إلى جوٍّ هادئ، يتمّ فيه إنعام النظر والتأمّل جيّداً في صحّة أو خطأ الرأي المطروح، وكيفيّة تطابقه مع الظروف المعاصرة. وفي مثل تلك الحالة، يستفيد الجانبان أحدهما من الآخر، تبعاً لما تتّسع له مدركاتهما، وضمن المحافظة على مبادئهما ومتبنيّاتهما المختلفة؛، لكنّهما يبقيان متعاونين مع بعضهما البعض في نطاقٍ أوسع. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقوّم هذا الصدع بالقول إنّه غير فعّالٍ في الوقت الحاضر، وخلال العقد المقبل أيضاً؛ وفي ضوء فقدان المنظّر والزعيم الأيديولوجيّ الذي يمكنه إحياؤه وتحريكه، فلن يكون ذا تأثيرٍ ملفتٍ للنّظر.

خلاصة الكلام هي أنّ في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ـ خلال تجربتها الممتدّة ثلاثين عاماً ـ أربعة صدوعٍ وشروخٍ رئيسة. وهذه الصدوع ذات بُعدين: داخليّ وخارجيّ، وعادةً ما يكون أحدهما مترابطاً مع الآخر. والجدول التالي يلخّص حصيلة تأمّلاتنا المستندة إلى حقائق علم الاجتماع في هذا المضمار (أنظر الجدول رقم 3)

الجدول رقم (3): الصدوع الأربعة في المجتمع الإيرانيّ، وتقويم مداها ومستوى تأثيرها في المستقبل.

نوع الصدع	نطاقه	الطرفان	الحالة	عناصر التأثير						مستوى التأثير في المستقبل
				وجود الأيديولوجيا	الاستعداد والإقبال العامّ	وجود القيادة				
						فكرية	معبّأة	واضعة للسياسات		
إقتصاديّ	داخليّ	فقير ـ غني	فعّال	نعم	كثير	لا.	لا	لا		كبير
	خارجيّ	دول ناحية ـ دول متخلّفة	فعّال	نعم	كثير	نعم	لا	نعم		كبيرٌ جداً
سياسيّ	داخليّ	ثوريّ ـ غير ثوريّ	فعّال	نعم	كثير	نعم	تتبلور، وفي حالة ظهور	لا		كبيرٌ جداً
	خارجيّ	إسلام أصوليّ ـ إسلام محافظ وغير أصوليّ	غير فعّال	نعم	قليل	نعم	لا	لا		ضعيف

ثقافيّ	داخليّ	ملتزمٌ بالمثُل ـ غير ملتزمٍ بالمثُل	فعّال	نعم	متوسّط	لا	لا	لا	متوسّط
	خارجيّ	مؤيّدٌ لعناصر ـ غير مؤيّدٍ لعناصر	شبه فعّال	نعم	قليل	نعم	لا	لا	ضعيف
نظريّ	داخليّ	ملتزمٌ بولاية الفقيه ـ غير ملتزمٍ بولاية الفقيه	فعّال جداً	نعم	كثير	لا	نعم	لا	متوسّط
	خارجيّ	شيعيّ ـ غير شيعيّ	غير فعّال	نعم	قليل	لا	لا	لا	ضعيف

3 ـ إستراتيجيّة الحكومة لدى الإمام الخمينيّ:

اتّبع سماحة **الإمام الخميني** استراتيجية محدّدة، منذ بداية الثورة وحتى انتصارها وتأسيس الحكومة الإسلاميّة. وكان يوجّه الأُمور وفقاً لتلك الاستراتيجيّة المستلهَمة من الآية الكريمة:

﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ﴾[1].

وعلى هذا الأساس، فقد رسم الإمام الراحل خطّاً فاصلاً في هذا العالم، يميّز على أساسه بين الكافر وغيره. وكان في كلّ مرحلةٍ يرى فيها إمكانيّة للاتفاق وتوحيد الرأي ولمّ الشمل والجُهد، لا يمتنع عن قبول التعاون والتلاحم مع سائر الفئات والتنظيمات ويأتي التأكيد على الصدوع الأساس، والإعراض عن الشروخ الفرعيّة، في ما مرّ ذكره، في هذا الإطار. ومن هنا، عندما ننظر إلى منطقةٍ جغرافيّةٍ معيّنةٍ **كإيران**، نجد أن سعيه وجهده كانا منصبّين على رأب الصدع بين الغنيّ والفقير، والتقريب أكثر فأكثر بين الأفراد والفئات الثوريّة، ومعالجة الشرخ في القِيَم، عبر نشر التربية الإسلاميّة؛ وأخيراً، تقديم صورةٍ ناصعةٍ **لولاية الفقيه**. وضمن الالتزام بالفقه الاستدلاليّ المتعارف، وتدريسه في مدارس العلوم الدينيّة **(الفقه الجواهري)**، فإنه كان يلبّي الاحتياجات الحالية.

وعلى الصعيد الدولي، كان الإمام يسعى لتقوية الأُسُس الاقتصاديّة للدولة وصون استقلالها، ومن أجل حفظ مكانتها الرفيعة في المعادلات الدوليّة. ومن الناحية السياسيّة، كان سماحته يرى أن توثيق العلاقات مع سائر البلدان جائزٌ ومطلوب؛ وراح يؤكّد على ضرورة ردم الصدوع المصطنعة بين الدول الإسلاميّة. وهذا الوضع

---

(1) سورة الفتح: الآية 29.

نفسه يشاهَد في المجال النظريّ أيضاً، بحيث إنّه لم يكرّس الصدع الشيعيّ ـ غير الشيعيّ. أما في المجال الثقافيّ، فكان للصّدع بين الموالين وغير الموالين أهميّة خاصّة لديه، وهو ما يقتضيه زمن تأسيس المجتمع الإسلاميّ الجديد، والتعريف به.

وفي ضوء كون مدى أفكار سماحة الإمام وآفاقه لا يمكن أن يحيط به ولا يتّسع له صدر هذا البحث؛ فإنّنا نشير هنا إلى الخطوط العريضة لفكره، مجتنبين الخوض في التفاصيل. ولهذا الغرض، سندرس موضوع الصدوع الأربعة على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ:

أ) الصدوع الداخليّة:

إنّ نظرة **الإمام الخمينيّ** في هذا المجال تستنِد إلى مبدأ وحدة واستقطاب العناصر المختلفة التي يمكنها مواكبة مسيرة الثورة الإسلاميّة، العامّة. وكان سماحته يؤمن بوجود صدعٍ واحدٍ بين المُوالي للثورة وعدوّها. وطبقاً لمرئيّاته، فإنّ الأعداءَ هم الذين يحاولون إطاحة الثورة الإسلاميّة، وحياكة المؤامرات ضدّها. على سبيل المثال: هناك ملاحظات على صعيد كلٍّ من المجال السياسيّ، والمجال الاقتصاديّ، والمجال الثقافيّ، والمجال النظريّ، وهذه الملاحظات هي:

1 ـ في المجال الاقتصاديّ: لطالما كان الإمام الراحل يؤكّد على ضرورة معالجة التمايز والتفريق بين المواطنين، ومحو الحرمان عن المحرومين، بحيث يتمّ رأب الصدع وردم الفجوة بين الفقير والغنيّ في المجتمع الإسلاميّ. وربّما لم يحظ أيّ موضوعٍ آخر بهذا المستوى من اهتمامه، مثلما حظِي به هذا الموضوع. فقد قال مراراً:

«إنّ من واجب الحكومة أن تهتمّ برعاية الطبقات المحرومة،

وترعى حالهم. وعلى مسؤولي الدولة أن يعيشوا في أقصى درجةٍ من البساطة، من أجل إدخال الطمأنينة إلى قلوب المحرومين، لكي لا يؤدّي هذا الصدع القاتل والفجوة المرّة إلى توجيه الضغط على المحرومين، أكثر ممّا هو الآن»[1].

وبشكلٍ عام، فإنّ الرؤية الاقتصاديّة لسماحة الإمام تركّز على العناية والاهتمام بالمحرومين، وبتحسين أوضاعهم المعيشيّة. وقد تجسّد ذلك في تأييده لمنهج **المهندس مير حسين موسوي**، الذي تبوّأ منصب رئاسة الوزراء، ولبرامجه الاقتصاديّة.

2 ـ **في المجال السياسيّ**؛ وجدنا كيف أن أُفق رؤية الإمام، وبُعد نظره، وسعة صدره، استقطبت الكثيرين ـ في فترة النّضال ومرحلة ما قبل انتصار الثورة ـ وجعلهم ينضمّون إلى محورٍ واحدٍ هو إسقاط النظام البهلويّ، وتأسيس الحكومة الإسلاميّة. وحتى أثناء إقامة الحكم الجديد، راعى سماحته الخطوط العريضة الرئيسة لـ (النظام الجمهوريّ)، حيث ردّ على المطالبين بإعلان قيام (الحكومة الإسلاميّة)، أو (الحكم الجمهوريّ) بالقبول:

«المطلوب هو تأسيس حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة؛ لا كلمة أكثر ولا أقلّ».

وحول موقفه من طرد الذين اجتمعوا تحت لواء ما يسمّى بـ **«مجاهدين خلق ـ مجاهدي الشعب»**، وراحوا يتآمرون لإطاحة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة باستخدام السلاح، فإنه لم يكن راضياً بذلك؛ وخاطب أولئك الشباب المغرّر بهم، مراراً، قائلاً:

---

(1) **تلمّس الطريق من كلام الإمام الخميني**، الجزء الأوّل، ص 88 و89؛ وانظر أيضاً:
الأفكار الاقتصاديّة للإمام الخميني.

«إنني أدعو هؤلاء الذين غُرِّر بهم من شريحة الشباب، وأقول لهم: قارنوا بين الحكومة الحاليّة والحكومة السابقة... وبعد ذلك تأمّلوا وفكّروا في الطريق الذي سلكتموه؛ أيّ طريقٍ هو؟»[1].

فنحن لا نرغب أن تصل بكم الأمور إلى طريقٍ لا مناصّ فيه من تنفيذ حكم الإسلام الحاسم والحازم؛ ولا تجد المحاكم بدّاً من تنفيذ الحكم الشرعي بحقّكم. ونرغب أن تجد المحاكم فرصة ومجالاً للعفو عنكم، وإطلاق سراحكم[2].

من نافل القول إنّ الالتفات إلى هذا النهج وهذا الأسلوب، اللذين كان يمتاز بهما الإمام، ضروريٌ جداً للقوى السياسيّة والفئات التي تتنافس مع بعضها في إطار نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، من دون أن تقصد إحداها إطاحة الأخرى. لقد كان يرغب ـ بتفاؤل ـ في انخراط المعاندين والمناوئين ـ من جديد ـ في سلك الثوريّين! ممّا يعكس روحيّة الجذب والاستقطاب في شخصيّته وسيرته العمليّة.

على سبيل المثال: إن مبادرة الإمام الثوريّة في تكليف المرحوم **مهدي بازرگان** بتشكيل الحكومة المؤقّتة (الأولى بعد انتصار الثورة)، وفي بداية مسيرة الجمهوريّة، بيّنت للسّائرين على نهجه معنى اجتذاب الآخرين. أمّا ما قام به سماحته خلال تصدّيه **للجبهة الوطنية**، فقد كان ردّ فعل، ومن أجل الحيلولة دون رواج الأفكار الأحاديّة الجانب في المجتمع. فمثلاً؛ عندما حاول مراسل صحيفة **«العالم الثالث»** الألمانية، أن يجعل صفة **«الإيرانيّة»** مقابل صفة **«الإسلاميّة»**، قال سماحته:

---

(1) **تلمّس الطريق من كلام الإمام الخميني**، الجزء 13، ص 9 ـ 188.

(2) المصدر نفسه، ص 188.

«إنّ الصفة الإسلاميّة أكثر التصاقاً ورسوخاً بين صفوف شعبنا من الصفة الإيرانيّة، وأقوى دوراً في تقوية الروابط بين أفراده»[1].

لذلك، فإن جميع الصدوع السياسيّة في المجال الداخليّ كانت مرفوضة من منظور الإمام، وكان لا يؤيّد منها سوى ما كان يعكس اختلافاً في وجهات النظر وفي الأذواق. فقد أقرّ وجود مجموعتي: **«علماء الدين المناضلون»**، و**«علماء الدين المجاهدون» [روحانيون مبارز، وروحانيت مبارز]**، باعتبارهما فئتين تختلفان في الذوق السياسيّ في إطار الفكر السياسيّ الإسلاميّ. أمّا النشاطات الفئويّة، وإلغاء بعضهم بعضاً، فلم يكن يرى جوازها، ولا يجد ما يبرّرها؛ بل كان ينهى عنها بشدّة. لذلك، فإنّ عزل أنصار الإمام والثورة وجعلهم ينأون بعيداً، تحت عناوين مثل (اليمين واليسار، وحزب اللهي وغير حزب اللهي، وملتزمٌ وغير ملتزم، وذائبٌ في الولاية وغير ذائبٍ فيها، متطرّفٌ وغير متطرف... إلخ)، يتنافى ـ قطعاً ـ مع سيرة الإمام العمليّة والنظريّة، ولا يتطابق مع نهجه، ويتناقض مع أسلوبه تماماً، لأنّه يتماشى مع سياسة الطرد والإبعاد للعناصر الأخرى، لا اجتذابها ولمّ شملها.

3 ـ الفجوة والشرخ بين القِيَم وأضداد القِيَم في المجتمع الإيراني. وهذا الأمر كان مصيريّاً جداً بعد انتصار الثورة، وهو الذي اقتضى تأسيس الحكومة الإسلاميّة التي تُعرّف بثقافتها. وطبعاً؛ لم تكن سياسة الإمام ترتكز على استثارة هذا الصدع وتهييج هذا الشرخ. بل العكس هو الصحيح؛ فقد كان يخاطِب أُولي الأمر المتصدّين للشأن الثقافي ـ كالجامعات، والمؤسّسات الإعلاميّة التبليغيّة، والمساجد، والإذاعة والتلفزيون، والصّحف، وجميع مسؤولي

---

(1) انظر: المصدر نفسه، الجزء 12، ص 67.

الحكومة[1] ـ ويؤكّد لهم أنّ أيّ نشاطٍ في هذا الصدع ناتجٌ من أعمالهم. على سبيل المثال، قال سماحته في خطابٍ يشخّص بدقّةٍ ملابسات الأمور:

«منذ أن وقعت مؤسّسة الإذاعة والتلفزة بيد الجمهوريّة الإسلاميّة، كنتُ قلقاً بشأنها، لأنّها مؤسّسة أو هيئة لو صُلحت صلُح البلد؛ ولو فسدت يمكن أن تُفسِد، وتحرف الكثيرين معها...»[2].

4 ـ بحث ولاية الفقيه: على الرغم من أنّ إثارة هذا الأمر خلال فترة حياة الإمام قد أدّت إلى هياج الأجواء الفكريّة للبلد؛ لكنّها لم تحقّق تأثيراً يذكر نظراً لكون هذه النظريّة تحظى بدعم الأكثريّة، وعدم إقبال العامّة على رؤى الأقلّية، وطُبّق عملياً رأي **الإمام الخميني**.

إنّ قدرة الإمام الراحل الفائقة في طرح وعرض **نظرية الولاية المطلَقة**، والتي يلعب الناس، والمفكّرون، وحَملة الأقلام فيها دوراً، بحيث يكون المعيار في التفاضل هو رأي الشعب وأصوات الناس، هذه القدرة هي أفضل دليلٍ على سكون هذا الصدع. لذلك، لم يكن سماحته يؤمن بأيّ تفسيرٍ استبداديٍّ للولاية يثير الحساسيّة ـ كما يظنّ البعض ـ، ولم يطرح ما يثير ذلك. وقد تغلّب على هذا الشرخ من خلال إعطاء الحصّة السياسيّة لكلّ عنصر؛ وكذلك إفساح المجال أمام الآخرين لممارسة أدوارهم. والبحث في موضوع **ولاية**

---

(1) أصغر افتخاري، **مستقبل الثورة الإسلاميّة من منظور الإمام الخميني، في**: فجر الثورة، طهران، معاونية البحوث بمنظّمة الإعلام الإسلامي، 1374 هـ. ش ـ 1995 م.

(2) **تلمّس الطريق من كلام الإمام الخميني**، الجزء 18، ص 254.

الفقيه، ودور الناس فيها، يستلزم مقالاً مستقلاً. وقد كُتِب الكثير من الدراسات حوله[1].

ب) **الصدوع الخارجيّة:**

على الرغم من أنّ النظرة نحو الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ـ بشكلٍ عام ـ لم تكن إيجابيّةً إلى حدٍ ما، فإنّ الاستراتيجيّة الكلّية **للإمام الخميني** على صعيد المجالات الأربعة المذكورة آنفاً، يمكن اعتبارها موفقة:

1 ـ عندما كانت الأذهان مشغولةً بالقِيَم الدينيّة، ولا تلتفت كثيراً إلى قضايا معيّنةٍ كالاقتصاد العالميّ، كان الإمام يهتمّ ويركّز بصراحةٍ على هذا الأمر، بحيث إنّه كان يطالب الحكومات المتعاقبة في **إيران** بتحسين الوضع المعيشيّ للشعب، كمبدأ أساسيّ من المبادئ العامّة والنقاط المهمّة في برنامج عملها. ولهذا الغرض، كان يدعو الشعب إلى القناعة والتعاون مع الحكومة، ويطلب إلى السياسيّين الجدّية في أعمالهم، ويحثّ الأفراد والشرائح المختلفة على الجهاد الاقتصاديّ، ويرغّب الحكومة في التعاون مع باقي البلدان[2]، لكي يزدهر اقتصاد الدولة وترسخ أُسُسه، ويتمّ ردم الهوّة، ويُرأَب الصدع بين بلدنا وسائر الدول المتقدّمة.

مع ذلك، ينبغي أن نعترف بأنّه على الرغم من كلّ المساعي

---

(1) في ما يخصّ مكانة الناس ودورهم في نظريّة ولاية الفقيه، أنظر:
الأفكار الفقهيّة ـ السياسيّة للإمام الخميني، (أنظر الهامش 28).
الجمهوريّة والثورة الإسلاميّة (مجموعة مقالات)، مؤسّسة الوثائق الثقافية للثورة الإسلاميّة، 1374 هـ. ش ـ 1995 م.

(2) محسن آزيني، **الأفكار الاقتصاديّة لسماحة الإمام الخميني**، طهران، مؤسّسة الوثائق الثقافيّة للثورة الإسلاميّة، 1374 هـ. ش ـ 1995 م.

المبذولة، كان هذا الصدع نشطاً، والفجوة واسعة في تلك الأيّام. ونظراً لكونه أمراً لا يتسنّى إنجازه، وصدعاً لا يمكن رأبه بتأثير بلدٍ معيّن - وخاصة لبلدٍ نامٍ مثل بلدنا **إيران** - فلم يحصل نجاحٌ في هذا المجال.

2 - في ما يخصّ السياسة العالميّة، كان الإمام يطالب بتطبيق (اتّباع) استراتيجيّة السلام والوحدة، مع استثنائه دولاً معيّنة (من إقامة إيران علاقاتٍ وديّةٍ وطبيعيّةٍ معها)، مثل **الكيان الصهيونيّ وأميركا وأفريقيا الجنوبية** (خلال مرحلة الفصل العنصريّ). ويشرح المرحوم **السيّد أحمد الخميني** - في ضوء هذا الجانب - أن سياسة الإمام المبدئيّة ترتكز في مجال العلاقات بين **إيران** ودول العالم الأُخرى - على ركيزة (الاحترام المتبادل)، وعدم التدخّل في الشؤون الداخليّة للدول الأخرى - وكون سماحته داعية للسلام العالمي[1].

يقول الإمام:

«إننا ننشد السلام. نحن نروم تحقيق السلام مع كلّ العالم»[2]. وبشأن علاقات **إيران** مع باقي البلدان الإسلاميّة، نراه يشدّد على ذلك ليطرح مبدأ (الوحدة) بقوله:

«إنّ برنامجنا وخطّتنا يقومان على أساس الإسلام ووحدة كلمة المسلمين، واتّحاد الدول الإسلاميّة، والأخوّة مع جميع فِرَق المسلمين في كلّ أنحاء العالم[3]**... ندائي إلى الإخوة العرب**

---

(1) السيد أحمد الخميني، اعتماد الإمام على الله والناس في السياسة الخارجيّة، في: مجموعة مقالات الندوة الرابعة لدراسة السيرة النظريّة والعمليّة للإمام الخميني، طهران، جمعيّة نساء الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، 1373 هـ ش - 1994 م، ص 15.

(2) **صحيفة النور**، ج 18، ص 231.

(3) تلمّس الطريق من كلام الإمام الخميني، الجزء 15، ص 134.

والمسلمين هو: تعالوا ندَع الخلافات جانباً، ولتمتدّ يد الأخوّة من أحدنا إلى الآخر، ولنتضامن ونتلاحم، ونتعاهد مع جميع المسلمين العرب وغير العرب، ونجعل الإسلام سندنا وظهيرنا الوحيد»[1].

وبذلك، فإنّ سماحته كان يحاول التأكيد ـ في إطار السياسة الخارجيّة **لإيران** ـ على مبدأ تحقيق السلام والأخوّة، ورأب الصدوع الموجودة، وإقامة الوحدة الشاملة.

3 ـ إختار الإمام بمقتضى حركته الثوريّة، التركيز على الشرح في القِيَم بين النصير وغير النصير للثّورة كاستراتيجيّة، لكي يستطيع تثبيت وتكريس مكانة واحترام **إيران**. لذلك، شهدنا تأكيده على ضرورة أن يقرّ الرأي العام العالميّ بوجود ثقافةٍ سياسيةٍ جديدة:

«لا يخفى على الناس والمسؤولين، أن دوام وقوام الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة يرتكز على مبدأ سياسة لا شرقيّة ولا غربيّة، وأن التراجع أو العدول عن هذه السياسة خيانةٌ بحقّ الإسلام والمسلمين، ويؤدّي إلى زوال العزّة والاحترام والاستقلال عن البلاد، وعن الشعب الإيراني البطل»[2].

ولذلك، يعلن الإمام ـ بصراحة ـ أنه لو وقف العالم بوجه ديننا، فسنقف بوجه دنياهم كلّهم.

4 ـ الفجوة النظريّة بين الشيعة وغير الشيعة؛ وهنا نجد أنّ الإمام الراحل ـ وعلى الرغم من أنّ **إيران** هي أوّل بلدٍ أسّس جمهورية إسلاميّة على أساس أحكام الفقه السياسيّ الشيعيّ ـ لم يحاول أبداً أن يستخدمها كأداةٍ لقمع بقيّة الحكومات الإسلاميّة، في

---

(1) المصدر نفسه، ص 146.

(2) **صحيفة النور**، ج 8، ص 36.

أيّ وقتٍ من الأوقات. بل كان يؤمن، ويصرّح، بأنّ أهل السنّة هم إخوتنا[1]؛ ويدعو الحكومات السنّية المذهب إلى الوحدة مع **إيران**[2]. وبجملةٍ واحدة، كان يعتقد أننا جميعاً إزاء جسدٍ واحد:

«على زعماء الأمّة الإسلاميّة؛ رؤساءً وملوكاً، أن يضعوا هذه الخلافات الجزئيّة والهامشيّة والموسميّة جانباً؛ فليس في الإسلام أهميّة للمسميّات (عربٌ وعجم، وأتراكٌ وفرس)»[3].

الاستنتاج ـ أُفق المستقبل:

في القسم الأخير من هذه المقالة، نودّ الإشارة إلى بعض الملاحظات والتذكير بها، وتقويم مدى تأثّر بلدنا المسلم (**إيران**) ببعض الأمور في العقد الثالث من عمر الثورة. وهذا التقويم يمكن أن ينفع في عمليّة وضع الخُطط ورسم السياسات الإصلاحيّة، من أجل الحيلولة دون رواج الفساد الممكن وقوعه. وبشكل عام، هناك خطران رئيسيّان يواجهان الثورة الإسلاميّة مستقبلاً:

1 ـ فاعليّة الجانب الداخليّ من الصدوع الاجتماعيّة:

خلال العقدين الماضيين من الحياة السياسيّة ـ الاجتماعيّة للثورة الإسلاميّة، كانت الأبعاد الداخليّة من الصدوع الأربعة أكثر فاعليّةً ونشاطاً من الأبعاد الخارجيّة (أنظر الشكل رقم 4).

---

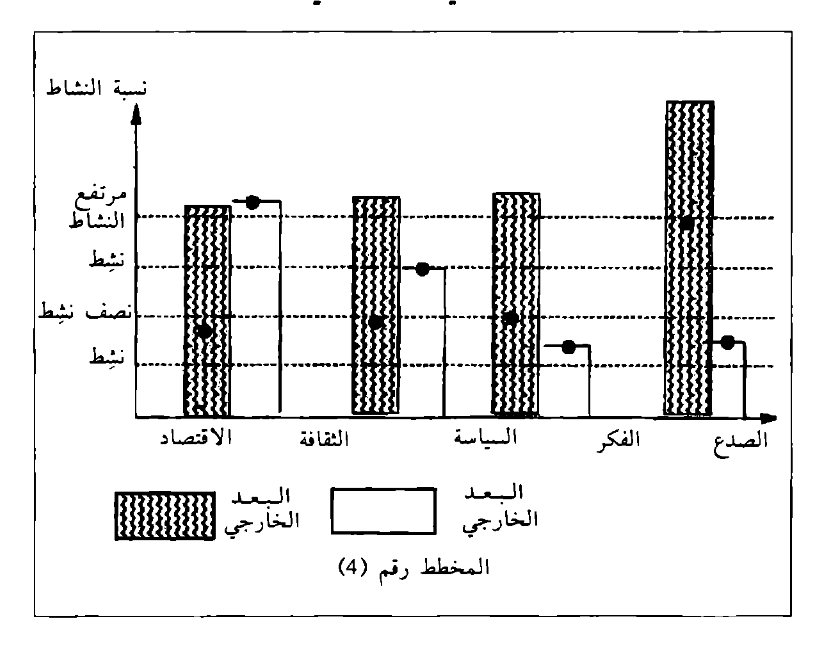
(1) تبيان، الجزء الخامس عشر (الوحدة)، (وخاصّة في ص 20 ـ 21)، التي تتضمّن كلمات الإمام الخميني بشأن وحدة الشيعة والسنّة.

(2) خطاب سماحته بتاريخ آب/أغسطس (1980م) يخصّ به هذا المعنى.

(3) **صحيفة النور**، ج 1، ص 1 ـ 120.

الشكل رقم (4)

مستوى تهييج واستثارة الصدوع الاجتماعيّة في البُعدين الداخليّ والخارجيّ:



المخطط رقم (4)

يعكس الشكل المرقّم (4) السالف الذكر، أنّه على الصعيد الخارجيّ، كان فعل الجمهوريّة الإسلاميّة ونشاطها جيّداً جداً، واستطاع أن يتغلّب على الشروخ والصدوع الموجودة. وما عدا ذلك، نرى أن الصدع في المجال الاقتصاديّ ما زال يتعمّق ويشتدّ؛ وأنّ المساعي المبذولة لم تساعد كثيراً في تغيير الوضع الموجود. وطبعاً؛ لا ينبغي نسيان أنّ خُطط التنمية قد أسهمت بعض الشيء في الحدّ من عمليّة تعمّق الصدع، وخفّضت التفاقم في الشرخ بين **إيران** والعالم الصناعيّ. لكن، وبسبب وجود التطوّر المتسارع في التقنيّة

الحديثة، والتسارع الحثيث في التطوّرات الاقتصاديّة في العالم الغربيّ، فإنّ مساعي بلدانٍ مثل **إيران** فقدت ـ عملياً ـ التأثير اللّازم. وبالتالي، فالهوّة الاقتصاديّة ما زالت موجودة، وتأثيرها مستمر.

أمّا على الصعيد الداخليّ، فإنّ العمليّة كانت معكوسة؛ بحيث إنّ الأجواء الوديّة ذات الطابع المنسجم والخالية من التوتّرات الأساس، ظهر فيها التصدّع، ووِلدت الأجنحة والفئويّات التي لم تكن أصلاً موجودة في العقد الأوّل. والتعبير الصريح الذي يُقال هنا حول الوضع الداخليّ ليس قلّة التصدّعات، بل اشتدادها وتفاقمها!

والنتيجة الحاصلة هي أنّه: إذا قسّمنا التهديدات المواجهة للثورة الإسلاميّة إلى نوعين أساسيّين: داخليّة وخارجيّة؛ فإنّ العقد الثالث هو عقد بروز التهديدات الداخليّة. وللأسف؛ رأينا أنّ الصدوع الأربعة كلّها: الثقافيّ، والسياسيّ، والاقتصاديّ، والفكريّ، قد تهيّجت واستُحِثّت ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ وهي آخذةٌ بالتفاعل والتأثير. وجبهة الثوّار في **إيران**، ولأسبابٍ مختلفة ـ ليس في هذه المقالة مجالٌ لبحثها ـ تتمسّك بتفسيراتٍ وتحليلاتٍ معيّنة، جعلتها تنقسم إلى فئاتٍ مختلفة.

ولا ريب في أنّ المحلّلين الذين ينظرون أو يرصدون ساحة النشاط السياسيّ من الخارج، يرون ـ للأسف ـ أُفقاً مليئاً بالتوتّر يطلّ برأسه. ويلاحَظ أنّ أوصافاً سيّئة تُطلَق على أُناسٍ نشأوا ونموا في ظلّ التطوّرات الثوريّة، وكانوا أنصاراً وأعواناً خلال مرحلة النضال وتأسيس الحكومة الإسلاميّة؛ إذ يُنعَت الواحد منهم بأنّه (عدوّ ولاية الفقيه)، (ليبراليّ)، (رأسماليّ)، (متعصّب)، (خشنٌ وعنيف)، (من ذوي الرأي المخالف) و... إلخ. وهذه النعوت والأوصاف تُطلَق عليهم من أُناسٍ هم من داخل جبهة الثوّار

المسلمين. والنتيجة الذميمة السيّئة هي تهييج الصدوع الداخليّة.

من هنا، فإنّ المبدأ الضروريّ والأساس اللّازم للعقد الثالث للثّورة الإسلاميّة، هو وحدة الفئات الثوريّة المختلفة. وهو المطلب نفسه الذي طرحه الإمام، وأكّد عليه مراراً، بقوله:

«إنني أمدّ يدي - بكلّ تواضع - إلى جميع الأجنحة والفئات والشرائح التي هي في خدمة الإسلام، وأطلب العون من الجميع ليبذلوا كلّ ما في وسعهم ويعبّروا عن تلاحمهم وتكاتفهم من أجل إقرار العدالة الإسلاميّة، التي هي الطريق الأوحد لسعادة الشعب... عليكم الآن أن تحافظوا على وحدتكم التي تحقّقت ولله الحمد، بكلّ جديّة...»[1].

النقطة الأخرى المثيرة للتأمّل، هي تهييج الصدع النظريّ في بُعده الداخليّ؛ وهذا أمرٌ لا يمكن اعتباره إيجابيّاً بأيّ شكلٍ من الأشكال. فبعد عقدين من تجربة الحكم، نجد أنّ **نظريّة ولاية الفقيه** التي طرحها سماحة الإمام الراحل - وكان يعدّها؛ لفرط بداهتها، في غنىً عن أيّ استدلال[2]؛ وكان يؤمن بها، وتعتنقها الناس والنخب الثوريّة والفكريّة آنذاك - نجد أنّ هذه النظريّة قد طرِحت بشأنها تفسيراتٌ متنوّعةٌ ومختلفة؛ فجأةً ومرّة واحدة، بحيث إنّها في بعض الحالات، تفقد قابليّتها السياسيّة، وتتحوّل إلى مجرّد فهمٍ للحكومة والسياسة، أو ما أشبه.

---

(1) عبارتان من أقوال الإمام الخميني، نقلاً عن: التبيان (الجزء الخامس عشر حول الوحدة)، ص 223 - 222.

(2) روح الله الموسوي الخميني، ولاية الفقيه والجهاد الأكبر، طهران، مكتب مطبوعات (ألست فقيهاً)، تاريخ النشر لم يُذكر، ص 5 - 6.

ولا شكّ في أنّ هذا الموضوع يدلّ على حقيقةٍ مفادها أنّ الرأي العام قد تعرّض ـ سواءً بشكلٍ طبيعيٍ أم مفروض ـ إلى تحوّلٍ عميق (جذري)، وطفق يطالب بأدلّةٍ لما كان يعدّه من اليقينيّات البدهيّات، في السابق. ولمّا كانت **ولاية الفقيه** الركن الركين للحكومة الإسلاميّة، فينبغي أن نكون متحسّسين جداً تجاه التغيّر المارّ ذكره، وأن نعدّ المقدّمات اللّازمة للتغلّب على هذا الصدع.

ولعلّ النقطة الحسّاسة في هذا المجال، هي أنّ التفسيرات الجديدة حول **ولاية الفقيه** تُطرح من قِبل أُناسٍ أعضاء أو مرتبطين بسلك علماء الدين والفقهاء الثوريّين المسلمين. وهؤلاء لا يمكن عبر إلصاق بعض الصفات الذميمة بهم، إخراجهم من الساحة.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الصدوع كانت على الصعيد الداخليّ أنشط منها على الصعيد الخارجيّ. ولذلك، فإنّ على أنصار الثورة وأعوانها أن يبذلوا الجهود والمساعي أكثر فأكثر خلال العقد الثالث للثورة؛ خاصّة أن ثمّة تصدّعاً داخليّاً شهد تهيّجاً أكثر من غيره ـ لأيّ سببٍ كان ـ وهو الصدع النظريّ المتعلّق **بولاية الفقيه**.

في ضوء ذلك، يبدو أنّ العقد الثالث للثورة سيكون عقد **ولاية الفقيه في إيران**، وأنّ مقداراً كبيراً من الاهتمام سينصبّ على هذا الأمر. ولهذا، ينبغي أن يعدّ النجاح في **نظريّة ولاية الفقيه** رسالةً ومهمّةً علميّة، تقع على عاتق جميع العلماء المخلِصين، لكي تتلقّى الناس والنُخب معاً أجوبة تتناسب مع أفهامها، من أجل اعتناق هذه النظريّة ـ كما هو الحال في العقد الأوّل للثّورة ـ بالعقل والقلب. فأيّ تهاونٍ في هذا المجال سيؤدّي إلى تعميق الهوّة وتكريس الصدع النظريّ في المجتمع والوسط العلمي؛ وبالتالي، يؤدّي تفاقم الخلاف إلى إضعاف منزلة ومقام الوليّ الفقيه في المجتمع خلال العقد

الثالث؛ وهو ليس مطلوباً من قِبل أيّ فئةٍ من الفئات الثوريّة والمسلمة الموجودة في المجتمع اليوم. كما أنّ عدم الاهتمام بهذا الأمر الأساسيّ، فيه تجاهلٌ واضحٌ لنصيحة **الإمام الخميني** وتوصياته الصريحة عندما قال: «**إن شاء الله تعالى، يمكنكم عبر المشورة، وتبادل وجهات النظر، التوصّل إلى كيفيّة تشكيل (الحكومة الإسلاميّة) وسائر تفرّعاتها...**»[1].

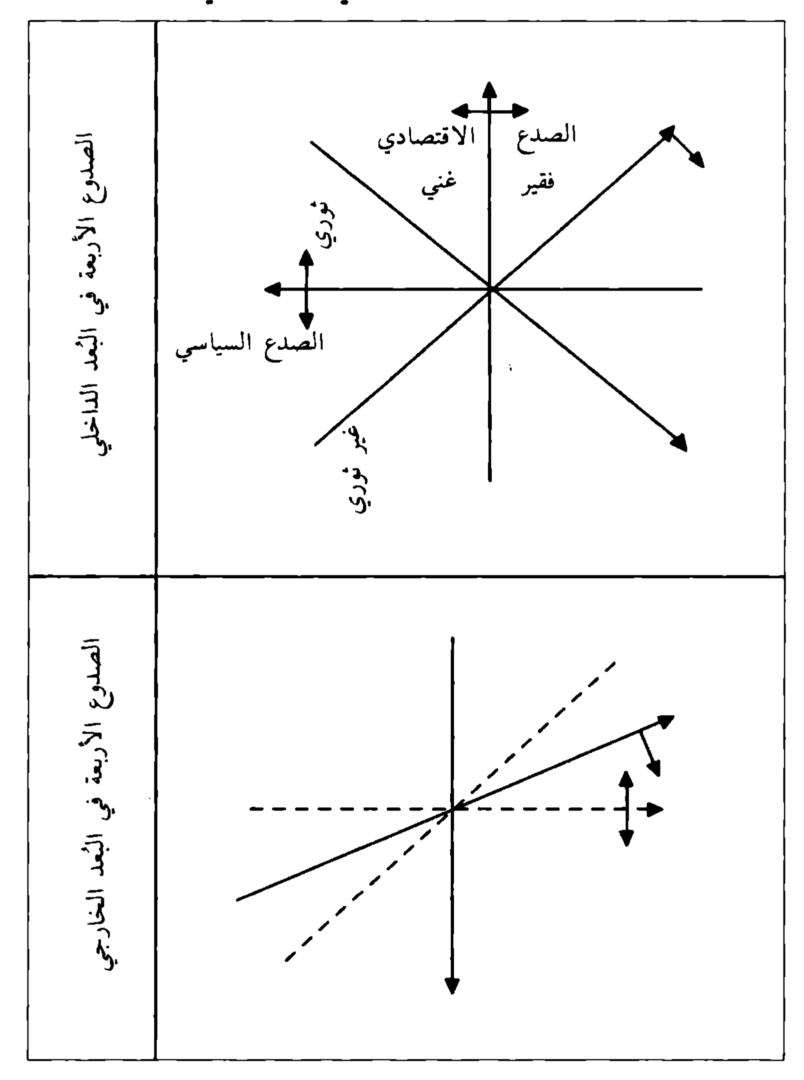
2 ـ تراكم الصدوع على الصعيد الداخليّ:

من بين الأخطار الأخرى بالنسبة إلى مستقبل الثورة الإسلاميّة، تراكم الصدوع الموجودة على المستوى المحلّي الداخليّ في **إيران**. وهذا الأمر (التراكم) يؤدّي إلى تقويتها؛ وبالتالي، تقوية مدى تأثيرها في أوساط المجتمع. وكما يبدو من الشكل رقم (5)، فإن حالة الصدوع السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والنظريّة ـ الفكريّة، على المستوى الداخليّ، أصبحت مقلقةً أكثر فأكثر.

(1) تلمُّس الطريق من كلام الإمام الخميني، الجزء 12، ص 60.

الشكل رقم (5)

حالة ومكوّنات الصدوع الأربعة، على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ



من خلال ملاحظة النقطتين التاليتين، يتبيّن أن المكوّنات المذكورة أعلاه تنطوي على طاقةٍ كامنةٍ أكبر، لممارسة نشاطها. ولو لم يتمّ الاهتمام بها، فلربّما تنشأ عنها حركاتٌ ما:

أوّلاً: على الرغم من وجود حالة تقاطعٍ في تركيب مكوّنات الصدوع الاجتماعيّة، ينبغي عدم الغفلة عن الدور الوسيط للشرخين النظريّ والثقافيّ. والصدعان المذكوران، لتوسّطهما بين الصدعين السياسيّ والاجتماعيّ، يقلّلان الفواصل ويلعبان دور المسرّع للتفاعلات في ما بينهما. لذلك، فإنّ تجمُّع الصدوع الأربعة النشيطة على الصعيد الداخليّ، بمثل هذا التركيب، يؤيّد الادّعاء بتراكم الصدوع.

ثانياً: مقارنةً بالصعيد الخارجيّ، نجد أنّ المستوى الداخليّ، ونظراع لفاعليّة صدوعه الأربعة، ذو حساسيّةٍ أكثر. وبتعبيرٍ آخر: إنّه في ضوء فاعليّة وخطورة الصدوع الأربعة الداخليّة، نجد المستوى الداخليّ أكثر حساسيّة من الصعيد الخارجيّ، الذي يوجد فيه صدعان قد توقّفا عن النشاط، بينما هو شبه فعّال؛ والصدع الاقتصاديّ فقط هو النشيط الذي يقوم بدوره. لذلك، يمكن القول بثقة: إنه خلال العقد المقبل، سيكون مصدر الأخطار على إيرانداخليّاً في الغالب، مع وجود بعض التأثيرات الناتجة من الصدع الداخليّ على المستوى العالميّ.

العوامل المؤثّرة في وحدة النُخب الثقافيّة

علي محمد حاضري[1]
يحيى علي بابائي[2]

الحوزة والجامعة نموذجاً

خلاصة المقالة:

بعد مرور أكثر من عشرين عاماً على انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران** ثمّة سؤالان بحثيّان يُطرحان بقوّة، وينبغي الإجابة عنهما، هما

1 ـ ما هو مستوى الإحساس بالوحدة بين خريّجي مدارس العلوم الدينيّة (الحوزات) والجامعات؟

2 ـ ما هي العوامل التي يمكنها رفع مستوى الشعور بالوحدة في ما بينهم؟

---

(1) دكتوراه في علم الاجتماع وعضو الهيئة التعليمية في جامعة إعداد المدرّسين.

(2) دكتوراه في علم الاجتماع وعضو الهيئة التعليمية في جامعة طهران.

جواباً على السؤال الأوّل، يمكن القول إنّ الشعور بالوحدة بين الفريقين أو الشريحتين المذكورتين هي أعلى من المتوسّط. فمعدّله لدى أفراد الشريحة الجامعيّة من بين (75/ 24) هو (17)، ومعدّله لدى أفراد شريحة الحوزات هو (19).

وجواباً على السؤال الثاني، يمكن القول إنّ العوامل المهمّة المؤثّرة في رفع مستوى شعور الجامعيّين بالوحدة مع الحوزويّين أُمور مثل: الوفاق في الدور، والوفاق في المكانة، والوفاق المعرفيّ، والوفاق الثقافيّ (السياسيّ)، والفعل التواصليّ.

والعوامل المهمّة المؤثّرة في رفع مستوى الإحساس بالوحدة بين الحوزويّين تجاه الشريحة الجامعيّة أُمورٌ من قبيل: الوفاق العقيديّ (السياسيّ)، والوفاق في المنزلة، والوفاق المعرفيّ، والوفاق القِيَميّ (السياسيّ)، والفعل التواصليّ.

وربما يمكن القول: إنّ نقطة الانطلاق في كلا النموذجين العلّيين (المتعلّق بأفراد الشريحتين الجامعيّة والحوزويّة)، هو مؤشّر «الفعل التواصليّ». وإنّ وجود التواصل الفعّال والمؤثّر بين الشريحتين المذكورتين، يمكن أن يترك تأثيره على النموذج العلّي (خاصة النموذج المتعلّق بالجامعيّين).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ازدياد مستوى الفعل التواصليّ بين الجامعيّين يؤدّي إلى ارتفاع مستوى الوفاق الثقافيّ (السياسيّ)، وازدياده بين الحوزويّين يؤدّي إلى ارتفاع مستوى الوفاق المعرفيّ. وبعبارة أُخرى، إنّ ازدياد الاتصال بين الشريحتين يفضي ـ من جهة ـ إلى أن يأخذ الجامعيّون في المؤشّرات المختلفة للثقافة السياسيّة، الملاحظات الدينيّة بعين الاعتبار أكثر فأكثر، مثلما يفعل

الحوزويّون، ومن جهة أُخرى يزداد الحوزويّون قناعة بأهميّة وضرورة دراسة العلوم الإنسانيّة، بمختلف اختصاصاتها وفروعها، في المجتمع.

ومن خلال ازدياد الارتباط والاتّصال بين الشريحتين، ومن ثمّ ازدياد الوفاق الثقافيّ (السياسيّ) بينهما، تظهر الثمار الطيّبة للوفاق على طبيعة الدور المؤدّى (أو الاتفاق على مستوى تدخّل أو مشاركة علماء الدين في إنجاز الأدوار، وتسنُّم المناصب وإشغال الوظائف الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة في المجتمع)، و«الوفاق المعرفيّ»، أو «النظرة بتفاؤل تجاه ضرورة العلوم والمعارف المختلفة، الحوزويّة والجامعيّة»، و«الوفاق على المنزلة أو المكانة»، (أو الاتفاق على أرجحيّة وأفضليّة المنزلة الاجتماعيّة لإحدى الشريحتين، أو عدم الأفضليّة) في أذهان وأفكار هاتين الشريحتين. وبعد ذلك، يتحقّق أثر هذه الثمرات الحلوة عبر التوصّل إلى الأمنية الكبرى: «وحدة القلوب»، و«تقارب الأفئدة» من بعضها البعض.

على أمل أن يتحقّق ذلك اليوم الذي يقترب فيه مجتمعنا أكثر فأكثر من تحقيق هذا الهدف الكبير الذي يحتاج إليه حاجة ماسّة.

المقدّمة:

في ما يخصّ أيّ مؤسّسة، تُتاح مواقع عديدة، ومناصب مختلفة[1]، يتقدّم لإشغالها أشخاص معيّنين. على سبيل المثال: يُتاح لهم في مؤسّسة التربية والتعليم إشغال موقع (المعلم)، وعبر تسنّمهم

(1) إميل دور كايم، **حول تقسيم العمل الاجتماعيّ**، الترجمة الفارسية: باقر برهام، الطبعة الأولى، بابل، مكتبة بابل، 1369 هـ ش ـ 1990 م.

لهذا المنصب يحصلون على مكانة اجتماعيّة وقدرة خاصة، ويتسلّمون مكافأة أو عائداً ماليّاً معيّناً. وبذلك، فإنّ المجتمع يتكوّن من شرائح اجتماعيّة مختلفة. «فالشريحة الاجتماعيّة» تشمل مجموعة من الأفراد الذين يتّصفون ـ في مجتمع ما ـ بمستوى متشابه تقريباً، من حيث التمتّع بمقدار معيّن من «الثروة» و«القدرة» و«المنزلة الاجتماعيّة».

لقد مرّت سنوات طويلة كانت فيها شريحة تُدعى (علماء الدين) تلعب دوراً رئيساً على صعيد المؤسّسة الدينيّة، ومؤسّسة التعليم والتربية ـ كمعلّمين ومربّين ـ يؤدّون دوراً مهمّاً في الناحيتين الثقافيّة والاجتماعيّة للجيل الجديد،وما زالوا يؤدّونه حتى الآن. هؤلاء الأشخاص يمارسون نشاطاتهم في مراكز ومؤسّسات تُسمّى الحوزات العلميّة (مدارس العلوم الشرعيّة أو الدينيّة) لغرض تعليم وتربية الجيل الصاعد، وتخريج علماء يمكنهم حمل رسالتهم ـ رسالة أنبياء الله ـ وكذلك ينشطون في مراكز ومؤسّسات أُخرى، كالمسجد والحسينيّات وغيرها، في سبيل نشر القِيَم المعنويّة والخُلُق السامي، وإقامة الحياة السليمة الكريمة لجماهير الناس.

وبعبارة أُخرى، يقوم علماء الدين والدُّعاة المبلّغون في إيران ـ منذ قرون ـ بدورهم، ويؤدّون وظائفهم في إرشاد المجتمع، وتقويم الثقافة، وتربية الجيل الجديد (بشكل خاص)، وجماهير الشعب (بشكل عام).

وخلال المئة عام الأخيرة التي حقّق فيها العلم والصناعة في الغرب تطوّراً يثير الإعجاب، بُذِلت في بلدان الشرق ـ ومن بينها إيران ـ جهود ومساعٍ كثيرة من أجل اقتباس العلم والصناعة الغربيّة. ومن جملة تلك المساعي إيفاد الطَلَبة الجامعيّين لغرض الدراسة في الغرب، وتأسيس الجامعات والمراكز العلميّة والمعاهد وتطويرها على النمط الغربي داخل إيران.

وإثر إيفاد الطَلَبة الجامعيّين للدراسة في البلدان الغربيّة، وازدهار الجامعات وفق الأُسلوب الغربي في إيران، ظهرت في المؤسّسة التعليميّة شريحة جديدة تُدعى (أساتذة الجامعات)، تهتمّ بتدريس الطَلَبة الجامعيّين وتربيتهم وتعليمهم، كما ظهرت في أوساط المجتمع شريحة خرّيجي الجامعات، تتميّز بأنّ معظم أفكارها وثقافتها متأثّرة بالفكر والثقافة الغربيّين.

لقد أدّت ولادة هذه الظاهرة، ونموّها وتزايد اتّساعها ـ مع الخصائص التي تمتاز بها ـ إلى ردود فعل شديدة من قبل علماء الدين (بشكل خاص)، وجماهير الشعب (عموماً)، بل وبدأ نوع من التجاذب، والتنافس، والكراهية، والانفصام ينمو رويداً رويداً، بين الجيل الجديد من الخرّيجين الجامعيّين وعلماء الدين.

ونظراً لأنّ خرّيجي الجامعات ـ على معرفة أكبر بتاريخ الفكر الاجتماعيّ، والسياسيّ، والفلسفيّ للغرب، والأيديولوجيّات السياسيّة المعاصرة في العالم ـ نشأ بينهم تيّار يُسمّى بالتيّار التنويريّ (أو بذوي الفكر المتنوّر)، ويحمل هواجس مصير الناس، ويدّعي أنّ رسالته هي إنقاذ الشعب من الوضع المتدهور الذي يعانيه.

ونشير هنا إلى أن أفراد شريحة الخرّيجين المتنوّرين هم في الغالب من غير المتديّنين أو من المعادين للدّين، وكانوا ينظرون باشمئزاز إلى علماء الدين ولا يبالون بالدين، مما أثار كراهية العلماء والناس تجاههم، في إيران.

كذلك كان بعض علماء الدين يرون في هؤلاء المثقّفين وذوي الأفكار التنوّرية خطراً على الدين، بينما رأى البعض الآخر من علماء الدين منافساً لهم، على الصعيد الاجتماعيّ والسياسيّ، أيضاً، لأنّ وصول المثقّفين إلى السلطة أدّى إلى كفّ أيدي علماء الدين وتقليل

نفوذهم في هذا المضمار، لذلك ثارت عداوة العلماء والناس ضدّهم.

وبعد مدة من الزمن، ظهرت فئة من داخل الشريحة المثقّفة من الخرّيجين المتنوّرين، هي (المتنوّرون الدينيّون أو المتديّنون). فالمثقّف المتديّن أو المتنوّر الدينيّ هو الذي يدّعي أنّه لا يحمل أيّ عناد أو مناوأة للدين، بل إنّ رسالته التنوّيريّة تقتضي الدفاع عن الدين مقابل بقيّة الأيديولوجيّات الفكريّة والاتجاهات السياسيّة غير الدينيّة أو المعادية للدين.

ولكن ينبغي ألّا نتصوّر أنّ المشكلة قد حُلّت في هذه المرحلة، أو غدت في طريق الحلّ، فإذا كانت فئة المثقّفين المتديّنين أخذت على عاتقها الدفاع عن الدين والمذهب، فهذا لا يعني أنه لن تبقى ـ بعدُ ـ منافسة أو عداوة وتجاذب بينهم وبين علماء الدين. لكن هذا التصور خاطئ، ذلك أنّ المثقّفين المتديّنين باعتبار أنّهم يتصوّرون أنهم يعرفون أفكار العالم المعاصرة جيداً، وأنّهم يميّزون بين الأيديولوجيّات المغايرة للدين أو المعادية للدين؛ فهم يرون أنهم أفضل من بقيّة الشرائح، وأحقّ من غيرهم بالدفاع عن الإسلام، وإنقاذ الجيل الشاب، وأكثر لياقةً حتى من أغلبيّة علماء الدين، ولذلك فبسبب الانطباعات التي يحملونها وطبيعة فهمهم للدين أثاروا انزعاج واستياء علماء الدين.

وقد اعتبر بعض علماء الدين تدخّل المثقّفين المتدّينين في شرح وتبيان القضايا الدينيّة من شأنه تشويه حقائق الدين، واختلاطها بحقائق بقيّة المدارس والاتجاهات، وأعلنوا أنّ هذا هو سبب استيائهم من المثّقفين المتديّنين، ولذلك فعلى الرغم من قرب قسم أو فئة من شريحة الخرّيجين المثقّفين من المجال الدينيّ، لكن، للأسف، ما زال الاختلاف قائماً بين هاتين الشريحتين.

2 ـ المضمون:

نحاول في هذا التحقيق والبحث ـ الذي شغل ذهن وفكر كاتب السطور ـ إثارة أسئلة متعدّدة والإجابة عليها، وهي كالتالي:

1 ـ هل حدث اختلاف وتجاذب أو تناحر بين النخب الثقافية في المجتمع خلال المئة عام الأخيرة أم لم يحدث؟

2 ـ اليوم، وبعد مضيّ أكثر من (20) عاماً على انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، كم هو مستوى الشعور بالوحدة بين خرّيجي الحوزة والجامعة؟

3 ـ ما هي العوامل التي يمكنها زيادة أو تقليل الشعور بالوحدة بينهم؟

من أجل الوصول إلى جواب عن السؤال الأوّل، تمّت مراجعة تاريخ المئة عام الأخيرة، وفي سبيل الردّ على السؤالين الثاني والثالث أجرينا تحقيقاً إحصائيّاً ميدانيّاً باستخدام استمارة الإجابة عن الأسئلة[1]. ومن أجل الحيلولة دون إطالة الكلام والاستغراق في البحث، اكتفينا في هذه المقالة بالإجابة على السؤال الثالث.

3 ـ الإطار النظريّ:

استُخدِمت في هذا التحقيق أُطر نظريّة عدّة يكمل بعضها بعضاً، أبرزها:

1 ـ نظريّة افتقاد القاعدة والعرف لـ «**دور كايم**».

2 ـ النظريّة التكاملية لـ «**بارسونز**».

وفي ما يلي شرح مختصر لهما:

---

(1) جورج ريتزر، **نظريّة علم الاجتماع في العصر الحالي**، الترجمة الفارسية: محسن ثلاثي، طهران، مطبوعات (انتشارات علمي)، 1374 هـ ش ـ 1995 م.

3 ـ 1 ـ نظريّة افتقاد القاعدة والعرف لـ «دور كايم»:

لا بدّ من القول إنّ أهمّ إطار نظريّ لنا في هذا التحقيق والبحث، مقتبس من نظريّة افتقاد القاعدة والعرف لـ **«دور كايم»**. وقد استفاد «دور كايم» نفسه من هذه النظريّة في تبيين معالم الصراع الطبقيّ بين طبقتَيْ العمّال والرأسماليّين، وأشار إلى المشاكل الموجودة بين علماء العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، كمصداق آخر لاستخدام نظريّته وتطبيقها[1].

يرى **«دور كايم»** ـ في تفسير ملابسات الصراع الطبقيّ في المجتمعات الغربيّة: أنّه إثر ظهور تيّار اجتماعيّ سريع (وهو تغيير نظام الإقطاع وتكوين النظام الرأسماليّ) يبرز ظرف وحالة اختفاء العرف أو اختلاله، وفقدان القاعدة في المجتمع. وفي ظلّ الظروف الاقتصاديّة الجديدة لم يعد تكليف إنسان أو وظيفته محدّدة أو معروفة. أما القواعد العرفيّة السلوكيّة موضع الحاجة، فهي إمّا غير موجودة، أو أنّ الناس غير مطّلعين عليها، ولا يشعرون بالالتصاق بها والالتزام بأُطرها.

ولا ريب في أنّ الظروف أو حالة التخلخل واللّا مبالاة تؤدّي إلى إيجاد الظلم أو التمايز الطبقيّ، والطبقة الرأسماليّة ترى من حقّها ـ حسب طبيعتها الأوّلية ـ أن تظلم طبقة العمال، وطبقة العمال تنبري لإبداء اعتراضها والتعبير عن سخطها إلى الحدّ الذي تثير فيه علامات الاستفهام حول مكانة أو ضرورة وجود الطبقة الرأسماليّة[2]. ويربط **«دور كايم»** في إيضاحه وشرحه للقضيّة بين

---

(1) «دور كايم»، الصفحات 93 ـ 389.

(2) المصدر نفسه، الصفحات 97 ـ 376.

«حالة اختلال أو افتقاد القواعد والأعراف»[1] و«الصراع الطبقي»[2]، ويعتقد أنّه عند ظهور ظروف لا يعود فيها واجب المرء معروفاً وتكليفه محدّداً، أو لا تكون القواعد السلوكيّة اللّازمة مطبّقة، أو أنّ الناس غير مطّلعين عليها أو غير راغبين بتطبيقها، فإنّ تلك الحالة ـ التي يسمّيها افتقاد الأعراف والقواعد ـ تؤثّر على التضادّ والصراع الطبقيّ، لأنّ من لديه القدرة والقوة سيمارس الإجحاف، ومن ليس لديه القدرة سيبادر إلى التصديّ والمقاومة وإبداء السخط، ونتيجة هذا الأمر هي خروج المجتمع عن مضماره الطبيعيّ السائر نحو الرشد.

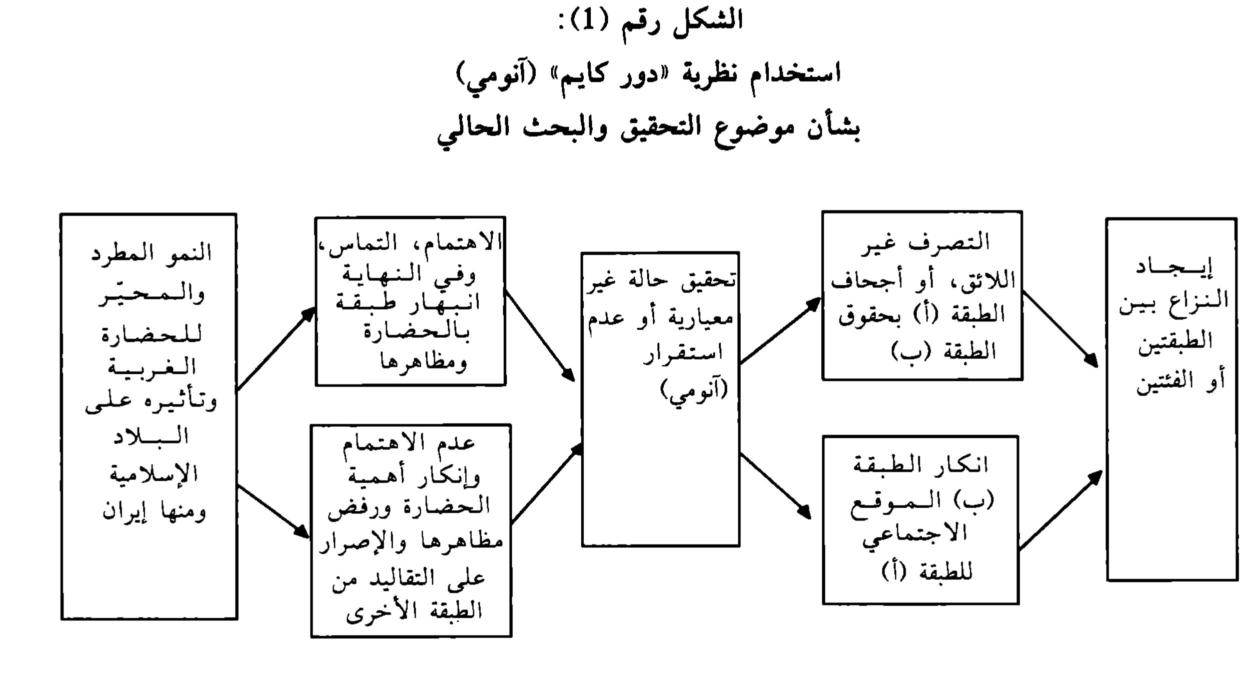
وبناءً على نظريّة «**آنومي**»، أو افتقاد العرف والقاعدة لـ «**دور كايم**»، يمكن اعتماد الرسم التالي لتوضيح عدم الوحدة بين الشريحتين الاجتماعيّتين من خرّيجي حوزة العلوم الدينيّة والجامعات خلال المئة عام الأخيرة ـ أي منذ الحركة الدستوريّة «المشروطة» ـ أنظر الشكل رقم (1):

---

(1) Anomie

(2) Class Conflict

الشكل رقم (1):
استخدام نظرية «دور كايم» (آنومي) بشأن موضوع التحقيق والبحث الحالي



ونوضح هنا أنّ قسماً كبيراً من أسباب عدم الوحدة بين الشريحتين المذكورتين، يبدو أنّه يعود إلى حوادث المئة عام الأخيرة في إيران. فالنموّ الماديّ المتفاقم للمدنيّة الغربيّة خلال القرن التاسع عشر، من ناحية، وتصاعد الأفكار التحرّرية والمتمحورة على الإنسان (humanisme) من ناحية أُخرى؛ أدّيا إلى اهتمام الشَرقيّين وتواصلهم مع المدنيّة الغربيّة والماديّة وأفكارها، وهذا الاهتمام والتواصل صدر من الإيرانيّين (خصوصاً) والشرقيّين (عموماً).

وإثر هذا التواصل الثقافي للإيرانيّين مع المدنيّة الغربية، ظهر نمط من الاتجاه التجديديّ أو التحديثيّ في المؤسّسات المختلفة، وخاصة في الجيش والحكومة والثقافة الإيرانيّة، وأخذ في التفاقم والتصاعد.

كذلك، فإنّ شريحة رجال الدين مع تجاربها الطويلة، ونظراً للمواقف المختلفة التي صدرت عنها، كالسكوت وعدم التدخّل في هذه الأمور (من قِبَل قسم من هذه الشريحة)، وعدم الاعتقاد بالتجديد والتحديث، وإظهار التشكيك والتردّد، وإثارة التساؤلات وعلامات الاستفهام؛ بل ومعارضة بعض المظاهر الثقافيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة للغرب (من قبل قسم منها)، هذه الشريحة تعرّضت لضغوط وعزلة من جانب الاستبداد الداخليّ والاستعمار الخارجيّ، وحتى من شريحة خرّيجي الجامعات.

من ناحية أُخرى، إنّ معرفة خرّيجي الجامعات والمثقّفين، واطّلاعهم على ثقافة الغرب، وبشكل عام على الاتّجاهات الغربيّة البّراقة وذات المظاهر الجميلة، أوجد لديهم الحقّ في لعب دور أكثر تأثيراً في مجالات الثقافة والسياسة في أوساط المجتمع، وأعطوا لأنفسهم هذا الحقّ. وهذا الأمر لوحظ بشكل أكثر حدةً في أوساط فئة المثقّفين المتديّنين من خرّيجي الجامعات، الذين كانوا يشعرون

أنّ على عواتقهم تقع مهمّة الدفاع عن الدين في مقابل هجمات الثقافة والأيديولوجيا الغربيّة، بحيث طفقوا يرون أنفسهم الوحيدين في مضمار النضال ضدّ الاتجاهات الفكريّة المنافسة أو المعادية.

في المقابل كان علماء الدين معارضين لهذه القضية، ويعتبرون أنفسهم هم فقط المدافعين الحقيقيّين عن القِيَم، والخبراء المختصّين بالشؤون والأحكام والتعاليم الدينيّة. وهذه الأُمور أدّت إلى ظهور أجواء من الضبابيّة والحيرة، وعدم التوافق في كيفيّة تنظيم الروابط بين شريحتَيْ رجال الدين (بتجاربهم الطويلة) وخرّيجي الجامعات المثقفين (الذين بزغ نجمهم للتوّ وهم فاقدو الخبرات)، بحيث إنّ كلاً من الشريحتين أثارت حزمة من علامات الاستفهام على دور ومكانة الأُخرى، وطعنت في صدقيّتها.

هذه الأجواء المفعمة بالحيرة، أو حسب تعبير «**دور كايم**» (حالة افتقاد القواعد والنُظُم) «آنومي» التي لا تكون فيها الأدوار واضحة، والأُمور شفافةً أو ليست محلّ توافق؛ تؤدّي إلى إيجاد النفور والبغضاء بين نُخَب الشريحتين، وتبعاً لذلك، عدم الوحدة في ما بينهم.

3 ـ 2 ـ نظريّة «بارسونز» التكامليّة:

النظريّة الأُخرى التي استفدنا منها في هذا البحث والتحقيق هي «**النظريّة التكامليّة لبارسونز**». ووفقاً لهذه النظريّة فإنّ المجتمعات في سياق مسيرتها الساعية نحو التكامل، ومن أجل القيام بوظائفها وواجباتها على خير ما يرام وأحسن وجه ممكن، تُلزم نفسها بعمليّة «زيادة المواقع والوظائف والفصل في ما بينها وتفكيكها عن بعضها البعض»[1].

---

(1) Differentiation

وبتعبير أبسط، إنّ المجتمعات ـ ومن أجل أن تقوم بواجباتها أفضل من السابق ـ تخلق فرص عمل ومناصب جديدة، وتنيط بها إنجاز وظائف كان يقوم بها حتى الأمس القريب أُناس آخرون، فتأخذ جزءاً من دورهم لتنيطه بأصحاب الوظائف أو المناصب الجديدة:

«ولكي يؤدّي فصل الوظائف إلى نظام أكثر تكاملاً وتوازناً ينبغي أن تبادر كلّ تفريعة[1] ـ تم استحداثها وفصلها مؤخراً ـ إلى العمل، وأن تتّسع لإنجاز أعمال أكثر كفاءةً بالمقارنة مع ما كانت عليه سابقاً، وأن تقوم بتحسين الأداء»[2].

لكن لا بدّ من القول إنّ «زيادة الوظائف وفصل فرص العمل» يؤدّيان بطبيعتهما إلى ظهور فئات اجتماعيّة جديدة، وهذا بدوره يؤدّي إلى تبلور ثقافات فرعيّة ناشئة، مختلفة ومتنوّعة. ووجود هذه الثقافات في أوساط المجتمع من شأنه أن يؤدّي إلى اختلال العلاقة بين الشرائح والفئات التي ظهرت للتوّ، والفئات أو الطبقات التي كانت قائمة في السابق ـ أصلاً ـ مما يسفر عن المسّ بالانسجام الاجتماعيّ وتصدُّعه:

«إنّ عملية التفكيك والفصل تؤدّي إلى مشاكل جديدة تواجه انسجام أو وحدة[3] ولُحمة النظام الاجتماعيّ. وينبغي أن يكون نشاط وفاعلية اثنين أو أكثر من التشكيلات المتفرّعة منسجماً كما في الفترة التي كان يوجد فيها تشكيلة واحدة»[4].

---

(1) Sub-Structure

(2) بارسونز، الصفحة 22.

(3) Integration

(4) المصدر نفسه.

وبتعبير أدقّ، فإنّ النظام الاجتماعي يتأثر هو الآخر من خلال تفكيك وفصل التشكيلات والوظائف الاجتماعيّة. فالمجتمع الذي يمتاز بالفصل وتحديد الوظائف بين أجزائه، بحاجة إلى نظام قِيَم يعكس ـ حسب تعبير **بارسونز** ـ «مستوى أعلى من العموميّة، لكي يمكنه إضفاء مشروعيّة أكثر على أنواع أوسع من الأهداف والغايات وكفاءات الوحدات الأصغر حجماً»[1].

وعملية تعميم القِيَم غالباً ما لا تكون حركة سانحة ويسيرة، لأنها تواجه فئات ما زالت متأطّرة وملتزمة بأنظمة قِيَمها التقليديّة المحدودة السابقة»[2].

ويسمّي **بارسونز** مثل هذه المقاومة من جانب بعض الفئات: «أُصوليةً» أو «نهجاً محافظاً»[3]، ويعتقد أنّ الصراع أو النزاع يشتدّ أواره على مثل هذه القضايا. وحسب رأي **بارسونز**، فإنّ بعض المجتمعات يمكن أن تتغلّب على مشاكلها الداخليّة وتجتاز منعطفات التكامل، بنجاح.

وفي المقابل، إنّ بعض المجتمعات الأُخرى تشهد تجاذبات، وصراعات، ونزاعات داخليّة، أو نواقص وإشكاليّات أُخرى تحيط بها من كل حدب وصوب، إلى درجة أنّها لا تتمكّن من حفظ كيانها إلّا بصعوبة بالغة، ولربما تسوء أوضاعها وتتدهور أكثر ممّا هي عليه[4]. ويمكن تلخيص هذه الرؤية برسم توضيحي في (الشكل رقم 2):

---

(1) المصدر نفسه، ص 23.

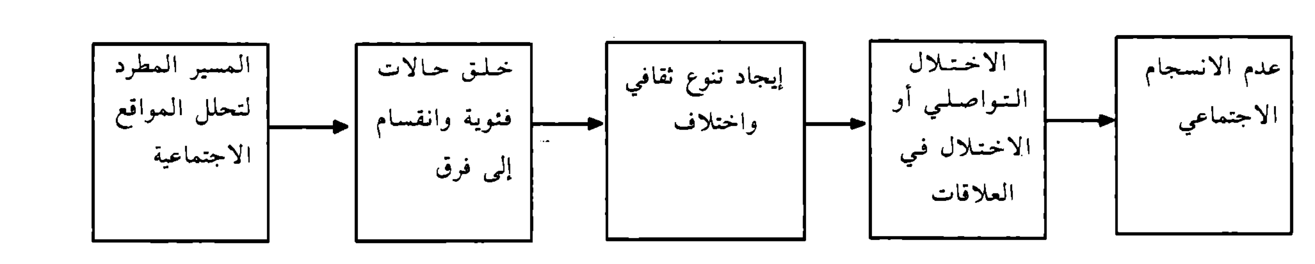
(2) ريترز، 1376، الصفحة 143.

(3) Fundementalism

(4) بارسونز، مصدر سابق، الصفحة 23.

الشكل رقم (2):

يجسد نتائج نظريّة «بارسونز» التكامليّة



واستلهاماً من النظريّة السالفة الذكر، في ما يخصّ موضوع بحثنا ومقالنا، يمكن القول إنّه حصلت في المئة عام الأخيرة عمليّة فصل وتفكيك اجتماعيّين في مجال ثقافة المجتمع، بحيث إنّ مسؤولي البلد أدركوا ـ إثر نشوب الحروب الإيرانيّة الروسية ـ أنّ العالم المعاصر شهد تطوّراً كبيراً من حيث الأسلحة والذخائر الحربية ووسائل القتال، وأنّ بلدنا قد بقي متأخّراً كثيراً عن ذلك.

وأدى الاهتمام بتطوّر بقيّة البلدان، والحاجة إلى معالجة تخلّف بلدنا إلى طرح هذه الفكرة، وهي أنّنا يجب أن نقوم بإيفاد شبابنا إلى الدول المتقدمة، وتأسيس مراكز تعليميّة مثل (دار الفنون)، ودعوة الأساتذة الأجانب (الأُوروبيّين) لتدريس وتأهيل شبابنا كي نتمكّن من التغلّب على هذا التأخّر والتخلّف.

وأدّى ابتعاث الشباب الإيرانيّين إلى الخارج، ودراستهم العلوم الجديدة، إلى ظهور شريحة جديدة وفئة مختلفة عن فئة رجال الدين التي كانت تتلقّى تحصيلها الدراسيّ وتربيتها في مدارس العلوم الدينيّة، وبالتالي ظهور ثقافة أُخرى متفاوتة ومتباينة عن ثقافة الشريحة القديمة.

وبعبارة أوضح: إنّ الشريحة الجديدة غدت أكثر اطّلاعاً، بل أكثر تعلّقاً وشغفاً بالثقافة الغربيّة ـ في كثير من الأحيان ـ بينما بقيت الشريحة السابقة تدافع ـ في الغالب ـ عن التقاليد الدينيّة في المجتمع، ولا تبدي اهتماماً يُذكر بالثقافة الغربيّة، وبناء على تباين الثقافتين وتناقضهما برز اختلال في العلاقة، واضطراب في الروابط بين هاتين الفئتين.

ولما كان التواصل الاجتماعيّ يتمّ غالباً ـ في المجال الثقافيّ ـ

من نوع الاتصال الكلاميّ، وأنّ التواصل الكلاميّ نمط من الارتباط الرمزي ـ الذي يتمّ خلاله تبادل الرسائل والمعلومات والمعارف المختلفة ـ لذلك يمكن القول إنّ وجود اضطراب في التواصل بمعنى أنّ التواصل الكلاميّ بينهما ضعيف وقليل، وهذا الضعف وقلة التواصل يلحق ضرراً بالانسجام الاجتماعيّ بين الشريحتين بشكل خاص، وبين شتّى أوساط المجتمع بشكل عام.

ويمكن إعطاء رسم توضيحيّ لاستخدام **(نظريّة بارسونز التكامليّة)** بشأن موضوع التحقيق والبحث، في الشكل رقم (3):

الشكل رقم (3):

استخدام نظرية «بارسونز» التكامليّة بشأن موضوع التحقيق

عملية زيادة وفصل المواقع، وفرص العمل الاجتماعيّة في المضمار الثقافي خلال القرن الأخير

↓

إيجاد فئات جديدة، وفئات أخرى مثل فئة خريجي الجامعات إلى جانب شريحة رجال الدين

↓

إيجاد ثقافات جديدة مختلفة ومتنوعة (في الرؤية الكونية، والقيم، والقواعد، والقوانين تختلف بين الفئتين)

↓

اختلال في العلاقة (قلة وضعف في التواصل الكلامي بين الفئتين)

↓

عدم الانسجام الاجتماعيّ على كل صعيد، وفي المجتمع كله وعدم الوحدة بين الشريحتين

وفي المقارنة بين النظريّتين نلاحظ:

1 ـ فقدان القاعدة والعرف لـ «**دور كهايم**».

2 ـ التكامليّة لـ «**بارسونز**».

في هذا السياق يمكن القول: إنّ «**دور كهايم**» يؤكّد أكثر على «ظروف فقدان القواعد والنُظُم» أو الفوضى (آنومي)، بينما يهتم «**بارسونز**» أكثر بظهور «ثقافات جديدة ناشئة ومختلفة»، وبعبارة أُخرى، إنّ «**دور كهايم**» يطرح قضيّة بُنيويّة، ويتناول «**بارسونز**» بحثاً ثقافيّاً. وبناءً على نَظَريّة الأوّل يمكن القول «إنّ الظروف التي لا تكون فيها وظائف الأفراد والفئات والشرائح وتكاليفها، محدّدة ومعيّنة» تظهر إثر وقوع حادثة تاريخيّة أو اجتماعيّة، أو وطنيّة، أو عالميّة، ولا يكون المجتمع قادراً بعدُ على أن يجعل أُموره منضبطة بموجب القانون، مما يسفر عن ظهور حالة الصراع والنزاع بين شريحتين أو طبقتين.

ولكن بموجب نظرية «**بارسونز**» يمكن القول إنّ وجود «ثقافات ناشئة ومختلفة» تُحدث خللا بين الأشخاص، في كيفيّة تواصلهم مع بعضهم البعض وإذا لم يتمّ تفادي ذلك وترميمه على مستوى عالٍ يمكن أن يسفر عن حالة عدم الانسجام بين الشرائح المختلفة.

4 ـ التحقيق الميدانيّ التجريبيّ:

لإجراء تحقسق ميداني تجريبيّ، أعددنا سؤالا لاستطلاع الرأي يقول: ما هي العوامل التي يمكن أن تؤدّي إلى زيادة أو خفض الشعور بالوحدة بين الشريحتين؟

في البداية اخترنا عيّنة من أساتذة العلوم الإنسانية في الجامعات الحكوميّة بمدينة طهران، وعيّنةً من أساتذة الفروع المختلفة في الحوزة العلميّة بمدينة **قم** (أي في مدارس العلوم الدينيّة أو

الشرعيّة)، وتضمّ كلّ من العيّنتين(86) أُستاذاً، وُزّعت عليهم استمارة الأسئلة التي هي من نوع الأسئلة ذات الإجابات الجاهزة المعَدّة للتأشير، وسنتناول في ما بعد ما ورد في إجاباتهم.

4 ـ 1 ـ المؤشّرات التي تمّت الاستفادة منها في هذا التحقيق:

إنّ المقصود بالمؤشّرات (الخطوط المنحَنية) المستخدَمة هو المؤشّرات التي تكون هي (أو أحد عناصرها) المتغيّرات المرتبطة والمستقلّة في معادلة **«رگرسيون» (رغرسيون)**، كما سيأتي في ما يلي:

المتغيّر المرتبط في هذا التحقيق هو المؤشّر المركّب (الشعور بالوحدة)[1] بين شريحتَيْ الجامعيّين والحوزويّين، أو خرّيجي الجامعات والحوزات، واختيرت لهذا المؤشّر ثلاثة أبعاد:

1 ـ قدرة الشخص على تحمّل الآخر.

2 ـ النظرة التفاؤليّة تجاه الآخر.

3 ـ الشعور الأخويّ تجاه الآخر (الإحساس بالأخوّة معه).

أدنى مستوى في (الشعور بالوحدة) تجاه أفراد الشريحة الأُخرى هو أن يستطيع الشخص تحمّل أحد أفراد الفئة الأُخرى. وإذا كانت لديه مشاعر متفائلة نحوه، فإنّ قدرته على استيعابه وتحمّله تكون أسهل، وبالتالي، إذا امتلك الشخص مشاعر (الأخوّة) تجاه الآخرين ـ لا الشعور بأنّهم منافسوه وغرباء عنه ـ فإنّ قدرته على تحمّل الشخص الآخر ستكون ـ حتماً ويقيناً ـ عالية، ولا نهاية لها. فالأمر ـ إذن ـ يتبع، أيضاً، قدرة المرء على تحمّل أفراد الفئة الأُخرى،

---

(1) Sense Of Unity

وكم هي نظرته تفاؤليّة تجاههم، وإلى أيّ مدى يشعر بالأخوّة معهم تجاههم. وهكذا تُعدّ مقاييس الإحساس بالوحدة متفاوتة.

ولغرض قياس مدى (قدرة تحمّل الشخص للآخر) تمّت الاستفادة من مقياس المسافة الاجتماعيّة (**بوگاردوس**) أو (**بوغاردوس**) المعروف، مع قليل من التغييرات، ومقياس المسافة الاجتماعيّة[1] يعرف من خلال توجيه السؤال للأشخاص: إلى أيّ مدىً أنت مستعدٌّ للتعامل مع أفراد قوم ما، أو طبقة، أو شريحة أُخرى؟ وأي نمط من التعامل؟

وعندها يعلن المستطلَع رأيُهم موافقتهم على حالات معيّنة، مثل: (مستعدّ للتناسب والتصاهر معهم عن طريق زواج أحد أقاربي من أحد أفراد تلك الشريحة أو أُولئك القوم) أشاركهم أو (أرغب في التزاور معهم زيارات عائليّة)، أو (آمل أن أُشاركهم في أنشطة علميّة وأتعاون في هذا الأمر معهم)، للتعبير عن مدى أو مستوى العلاقة الودّية له تجاه أفراد أُولئك القوم، أو تلك الشريحة.

ولغرض معرفة مستوى (النظرة التفاؤليّة والودّية نحو الآخر) يُستفاد ـ عادةً ـ من مقياس الصفات الزوجيّ بـ (20) صفة إيجابيّة، و(20) صفة سلبيّة. وفي هذا المقياس يُوجّه السؤال لهم: كيف ترى الخصائص الإيجابيّة الشخصيّة للشريحة المقابلة في المجتمع، وتذكر (20) صفة مزدوجة أمام المستطلَع رأيُه من قبيل (رؤوف ـ خشن) (حسن السلوك ـ سيّئ التصرّف) (منظّم ـ غير منظّم).. إلخ. ثمّ يطلب إليهم تحديد السمات الغالبة التي رأوها في أفراد الشريحة الأُخرى، لمعرفة أين يقف أفراد تلك الشريحة من هذه الصفات.

---

(1) Social Distance

والمقياس المذكور يتمّ تقسيمه (بناء على تحليل العامل) إلى عاملين أو مؤشّرين فرعيّين كما يأتي:

1 - النظرة التفاؤليّة الودّية نحو الآخر على أساس الضوابط العقلانية (مثل كون الشخص منظَّماً).

2 - الرؤية الودّية والتفاؤليّة للآخر على أساس الضوابط العاطفيّة (مثل كون الشخص عطوفاً شفيقاً) وفي تكوين المؤشّر التركيبيّ «الشعور بالوحدة» بدلاً من المقياس المارّ ذكرُه تمّت الاستفادة من مؤشّرين فرعيّين.

وفي سبيل معرفة مستوى «الشعور بالأخوّة تجاه الآخر» تمّت الاستفادة من السؤال المباشر الذي يُستفسر فيه من المستطلَع رأيُهم عن نظرتهم - من حيث المجموع - إلى أفراد الشريحة الأُخرى؛ بأيّ عين ينظرون إليهم؟ وقد وُضعت لهم خيارات عدّة جواباً على هذا السؤال، وعليهم اختيار أحدها وهي: هل ينظرون إليهم من موقع الناصح والدليل، أم بعين الأخ، أم الصديق، أم الزميل، أم المواطن، أم المنافس، أم المزاحم، وبالتالي: بعين الشخص الغريب؟

وفي النهاية تمّ جمع الدرجات أو الامتيازات الحاصلة من المؤشرات الفرعيّة، ما أدى إلى اتّضاح درجة مؤشّر أو منحنى (الشعور بالوحدة مع الآخر). وكانت الدرجة الحاصلة لهذا المنحنَى أو المؤشّر في المجموع (18,1). ودرجة هذا المنحنى التي يمكن أن تكون متغيّرة بين الرقمين (24,75 - 4) كانت (18,1) فيما ارتفع المعدل بين الأشخاص الحوزويّين إلى الرقم (19,1)، وانخفض بين الأشخاص الجامعيّين إلى الرقم (17).

يمكن القول: إنّ الإحساس بالوحدة بين أفراد كلتا الشريحتين

تجاه أفراد الشريحة الأُخرى أكثر من المتوسّط، والاختلاف بين المعدّلين الحاصلين من استطلاع الرأي في دراستنا ليس ذا بال $(P = 0{,}0788)$.

4 ـ 1 ـ 2 ـ الوفاق على الأدوار[1] في مقابل اضطراب الأدوار[2]:

إنّ اضطراب الأدوار ـ وهو النقطة المقابلة للوفاق على الأدوار ـ يبرز بين شريحتين ما، عندما تقوم شريحة معيّنة بتوضيح دورها بطريقة معيّنة، بينما يقوم أفراد الشريحة الأُخرى بتعريف ذلك الدور نفسه لهم بشكل آخر. على سبيل المثال: ربما يعتقد أفراد فئة رجال الدين أن إمامة صلوات الجماعة ينبغي أن تكون محتَكَرة لهم ومقتصرة عليهم فقط، وأنّ غير رجل الدين لا يحقّ له أن يتدخّل في هذه الأُمور، بينما يرفض أفراد الشريحة الأُخرى مثل هذا الاحتكار الذي يمارسه أفراد فئة رجال الدين. وفي ضوء التوضيح المارّ ذكرُه آنفاً نقول: إنّ الاتفاق على الأدوار يحصل عندما يكون تعريف شريحة معيّنة لدورها متقارباً مع تصوّر أفراد الشريحة الأُخرى لهذا الدور الذي تراه لنفسها تلك الشريحة الأُولى، إذ إنّ اتفاق وجهات نظر الشريحتين له دور كبير في (الشعور بالوحدة) بينهما، وهما هنا شريحة الجامعيّين وشريحة رجال الدين. وهناك مؤشّرات فرعيّة لهذا المؤشّر هي:

1 ـ تصوّر الأفراد لكيفيّة تسنُّم المناصب والقيام بالأدوار الدينيّة[3] من قِبَل رجال الدين.

---

(1) Role Consent

(2) Role Anomie

(3) مثل: إمامة صلوات الجمعة، والوعظ والإرشاد بين الناس، وتوضيح أُمور الدين وأحكامه، والارشاد الفكريّ لجيل الشباب و....

2 ـ تصوّر الأفراد لكيفيّة تبوّؤ المناصب وفرص العمل والوظائف السياسيّة والثقافيّة[1] من قِبَل رجال الدين.

3 ـ تصوّر الأشخاص لطريقة إنجاز الأدوار وتسنّم المناصب والوظائف الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة من قبل رجال الدين (وهو ينتج من حصيلة جمع المؤشّرين الفرعيّين السّالفَيْ الذكر).

في المؤشّرين الفرعيّين (1 و2) سُئل الأفراد عن رأيهم في طريقة مشاركة أو تدخل رجال الدين في تسنُّم المناصب والوظائف المشار إليها آنفاً، كيف يجب أن تكون؟ وخُيّر الأفراد المستطلَع رأيُهم في اختيار أحد الخيارات التالية:

1 ـ يجب أن لا يتدخل رجال الدين في هذه الأُمور.

2 ـ الأفضل أن لا يتدخّل رجال الدين.

3 ـ لا فرق بين تدخّلهم وعدم تدخلهم.

4 ـ من المرجّح أن يكون ذلك المنصب أو الوظيفة تحت تصرف رجال الدين.

5 ـ ذلك المنصب أو الوظيفة يجب أن يخصّص فقط لرجال الدين.

ولأن معدّل الدرجة أو الامتياز في الحالات الآنفة الذكر كلّها قد ورد عند شريحة الجامعيين أقلّ من متوسّط الدرجة الذي ورد لدى أفراد شريحة الحوزويّين، لذلك فإنّ وجود درجة أعلى بين أفراد فئة الجامعيّين يعني أنّ تقارباً أكثر يمكن أن يُتصوَّر في ما بينهم وبين

(1) مثل: عضويّة مجلس الشورى الإسلامي، منصب رئاسة الجمهوريّة، والقيادة السياسيّة للمجتمع.

رجال الدين، أو أنّ رأيهم مقارب لرأي الحوزويّين، وهذا الأمر نطلق عليه (التوافق على الأدوار) إذا كان أكثر، و(عدم الاتفاق على الأدوار) إذا كان أقلّ.

4 ـ 1 ـ 3 ـ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ):

إنّ الثقافة منظومة من التراث الفكريّ والمعنويّ والماديّ لأهل منطقة معيّنة، يرثها كلّ جيل من سلَفِه، ويضيف إليها ويسلّمها إلى الجيل التالي، ولها أبعاد ونواحٍ متعدّدة ومتنوّعة جداً. وما نقصده في هذا التحقيق من الثقافة هو بعض مؤشّراتها السياسيّة، التي تستفيد منها الشريحتان: الحوزويّة والجامعيّة في شتّى مناحي المجتمع، بشكل متفاوت، أو تتأثّران به.

فرجل الدين قضى سنيّ عمره في جوّ الحوزة وفي البلدان الإسلاميّة، بينما الجامعيّ قضى ردحاً طويلاً من عمره في الجامعة، وفي معظم الأحيان تلقّى دراسته في الغرب (أو في خارج بلده المسلم بشكل عام)، وبالتالي، فإنّ كلّ واحدة من هاتين الشريحتين تستنشق هواءً مختلفاً عن الأُخرى، تماماً، وتتّخذ لنفسها صبغة مختلفة اختلافاً كاملاً، أو شبه كامل.

وافتراضنا في هذا القسم، هو أنّ انفتاح أفراد الشريحتين المذكورتين على المجتمع يؤدّي إلى تباينات كثيرة، قِيَميّة، وعرفيّة، وغيرها... وجذور معظم المشاكل تعود إلى هذه التباينات. وإذا حصل وفاق على بعض المؤشّرات الثقافيّة (السياسيّة)، فإنّ هذا الأمر مدعاةٌ لزيادة مستوى (الشعور بالوحدة) لدى إحدى الشريحتين تجاه الأُخرى. والمقصود بالوفاق الثقافيّ في هذا التحقيق، هو الوفاق في النواحي التالية:

1 ـ القِيَم السياسيّة.

2 ـ الأعراف السياسيّة.

3 ـ الرُؤى السياسيّة.

4 ـ التصوّرات السياسيّة.

ويجدر القول إنّ مصاديق النواحي المذكورة أعلاه هي كالتالي:

1 ـ الاعتقاد بحقّ حرّية التعبير والمشاركة السياسيّة ـ الاجتماعيّة للناس في الميادين الاجتماعيّة (بشكل مشروط أو بشكل مطلق) (مع فواصل)[1] (من مصاديق القِيَم السياسيّة).

2 ـ الإيمان بالأُسلوب الأمثل للدولة:

أ ـ ديمقراطيّ حرّ.

ب ـ ديمقراطيّ ملتزم) (ذو إجابتين) (من مصاديق الأعراف السياسيّة).

3 ـ حدود الحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة (من دون حد أو حصر)، (مقيّد بالنطاقات الدينيّة)، (ذو درجات)، (عرف سياسيّ).

4 ـ العلاقة بين السياسة والدين:

(أ: لا داعي للالتزام بالأُمور والملاحظات الدينيّة في السياسة.

وب: ينبغي الالتزام بالأُطُر والتعاليم الدينيّة في السياسة)، (ذو جوابين)، (عرف سياسيّ).

---

(1) المتغيّرات التي توصف بأنها ذات فواصل، عادةً، تنتج من جمع أسئلة عدّة متدرجة.

5 ـ مشروعيّة النظام السياسيّ لمجتمعنا:

(أ: غير ناتجة من الأحكام والتعاليم الدينيّة.

وب: منبثقة من الأحكام والتعاليم الدينيّة، (ذو جوابين)، (من مصاديق العقائد السياسيّة).

6 ـ موقف الأشخاص تجاه الأوضاع السياسيّة للمجتمع (مثالي أو لا يمكن القبول به)، (ذو درجات)، (من مصاديق التصوّرات السياسيّة).

7 ـ موقف الأشخاص تجاه مدى تحقّق الحقوق السياسيّة ـ الاجتماعيّة للشعب في الساحة الاجتماعيّة (ذو فواصل)، (تصوّر سياسيّ).

8 ـ الرضا العام للأفراد عن أوضاع المجتمع (ذو فواصل)، (تصوّر سياسيّ).

9 ـ إيمان الأفراد بهذا الأمر، وهو أن التمايزات الاقتصاديّة الموجودة في المجتمع ناتجة من التنمية الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمع (ذو درجات ورتَب)، (عقيدة سياسيّة).

والمقصود بالإيمان بحقّ حرّية التعبير، والمشاركة السياسيّة ـ الاجتماعيّة للشعب في الساحة (البند الأول) هو مستوى اعتقاد الأفراد بقِيَم من قبيل حرّية التعبير، والمشاركة السياسيّة للأفراد في تقرير مصير المجتمع، وحرّية النساء في مجال الدراسة والعمل، وبالتالي ضرورة توفير الإمكانات، وفرصة ممارسة الرياضة للنسوة في المجتمع الإسلاميّ (بشكل عام).

والمُراد بموقف الأشخاص من قضيّة مدى تحقّق الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للناس في المجتمع (البند السابع)، هو معرفة مدى اعتقاد الأشخاص بمستوى تحقّق أُمور كالديمقراطيّة (حكم

الشعب لنفسه)، وحرّية التعبير، والحقوق الاجتماعيّة للنسوة، ومعرفة مستوى مشاركة الجامعيّين في الشؤون السياسيّة وغير ذلك، في مجتمعنا الإيرانيّ المعاصر.

والمقصود بالرضا العام للأفراد عن أوضاع المجتمع (البند الثامن)، هو جمع رضا الأشخاص عن الأوضاع الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والأمنيّة، والسياسيّة، والثقافيّة، والدينيّة، والسمعة العالميّة والمكانة الدوليّة لبلدنا في الوقت الحاضر.

وبعد إجراء اختبار «قابليّة الثقة»[1] واختبار «تحليل العامل»[2] من حاصل جمع مصاديق البنود (2 ـ 8)، والمعكوس المتغيّر للبند الأوّل، كي يظهر مؤشّر أو منحنى اسمه (الوفاق الثقافيّ)، (السياسيّ)، تمّت الاستفادة من هذا المؤشّر من معادلة «**رگرسيون**» (**رغرسيون**) في ما يخص أفراد شريحة الجامعيّين، إذ إنّ الموشّر المذكور ذو علاقة وثيقة مع مؤشّر «الشعور بوحدة الجامعيّين تجاه فئة رجال الدين» ولكن، نظراً لأنّ المؤشّر المذكور ليس له ارتباط وثيق مع مؤشّر «الشعور بالوحدة لدى الحوزويّين تجاه فئة الجامعيّين»، لذلك تمّت الاستفادة بخصوص الأشخاص الحوزويّين فقط من مصداقَيْ البندين الأوّل والتاسع مع مؤشّر (الشعور بوحدة الحوزويّين مع شريحة الجامعيّين) والمترابطين مع بعضهما البعض بالترتيب تحت عنوانَيْ:

1 ـ الوفاق القِيَميّ (السياسيّ).

2 ـ الوفاق العقيديّ (السياسيّ) في تكوين معادلة «**رگرسيون**» (**رغرسيون**).

---

(1) Reliability

(2) Factor Analysis

4 ـ 1 ـ 4 ـ الوفاق بشأن المكانة أو المنزلة[1] في مقابل فقدان قواعد ترتيب المنازل أو الرُتَب[2] :

المقصود (بالمكانة أو المنزلة الاجتماعيّة)[3] هو الشأن أو الرتبة التي يملكها المرء في مجموعة، أو ما يشبه المجموعة، أو في فئة وشريحة معيّنتَين في المجتمع. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تصوّرات الأشخاص لـ (المنزلة الاجتماعيّة) لفئة خاصة في المجتمع يمكن أن تتباين من بعض النواحي. على سبيل المثال: يمكن أن يكون تصوّر الأشخاص لمنزلة اجتماعيّة لفئة معينة لا يتناسب مع توقّعاتهم وتطلّعاتهم، فيمكن أن يتصوّر الأفراد أنّ فئة لها منزلة عالية في المجتمع، ولا ينبغي أن يكون لها ذلك، أو أنّ شريحة معيّنة لها مكانة أدنى مما ينبغي لها أن تتبوّأه. من ناحية أُخرى ربما يرى أفراد معيّنون، أنّ المنزلة الاجتماعيّة لشريحتهم هي أدنى من المكانة الاجتماعيّة لشريحة أُخرى، وأن ذلك لا يرضيهم، ويؤدّي إلى انزعاجهم وسخطهم. والواقع أنّ تصوّر الأشخاص المتباين عن المنزلة الاجتماعيّة لشريحتهم وللشريحة المقابلة في المجتمع، من كل ناحية من النواحي والمجالات الآنفة الذكر، يمكن أن يكون مؤثّراً في متغيّر (الشعور بالوحدة).

ومن المفيد القول إنّ الوفاق حول المنزلة، حالة يتّفق فيها أفراد شريحتين اجتماعيّتين على مستوى ونمط المكانة والمنزلة التي تتبوّأها هاتان الشريحتان. وهذا المنحنى أو المؤشّر له مؤشرات فرعيّة عدّة هي عبارة عن:

---

(1) Status Consensus

(2) Status Anomie

(3) Social Status

1 ـ تصوّر الأفراد للمنزلة الاجتماعيّة لشريحتهم في المجتمع.

2 ـ تصوّر الأفراد للمنزلة الاجتماعيّة للشريحة المقابلة في المجتمع.

3 ـ مقارنة الأفراد بين المنزلة الاجتماعيّة لشريحتهم، والمنزلة الاجتماعيّة للشريحة المقابلة.

ومن بين المصاديق والنماذج المختلفة للمؤشّرات المذكورة، تصوّر أفراد الشريحة الجامعيّة، والشريحة الحوزوية بخصوص (كيف يجب أن تكون المنزلة الاجتماعيّة لفئة رجال الدين، والمنزلة الاجتماعيّة لفئة الجامعيّين في شكلها المثالي؟)، وهو تصوّر يختلف بين الشريحتين. فالجامعيّون ـ بشكل عام ـ يعتقدون أنّ المنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين ينبغي أن تكون (أعلى من المستوى المتوسط) (الرقم هو 5 من 7)، وأنّ المنزلة الاجتماعيّة للشريحة الجامعيّة يجب أن تكون «عالية» (الرقم 6,4 من 7).

في المقابل، يعتقد الأشخاص الحوزويّون الذين هم ضمن عيّنتنا في هذا التحقيق ـ بشكل عام ـ أنّ المنزلة الاجتماعيّة لكلا الفئتين رجال الدين والجامعيين يجب أن تكون عالية (6,4 لمنزلة رجل الدين و6,2 لمنزلة الجامعيّ). ومن تفاضل رقم الأفراد في المتغيّرين السالفَيْ الذكر يعني:

1 ـ تصوّر الأفراد للمنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين في وضعها المثالي (كيف ينبغي أن تكون؟).

2 ـ تصوّر الأفراد لما ينبغي أن تكون عليه المنزلة الاجتماعيّة لشريحة الجامعيّين في نمطها الأمثل، وبذلك يبرز متغيّر عنوانه كما يلي:

المنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين الحوزويّين يجب أن تكون أعلى (أسمى) من المنزلة الاجتماعيّة لشريحة الجامعيّين

المثقّفين (من تفاضل رقم المتغيّر الثاني من رقم المتغيّر الأوّل).

ويرى رجال الدين الحوزويّون ـ من حيث المجموع ـ أنّ المنزلة الاجتماعيّة لفئتهم ينبغي أن تكون أرفع أو أعلى من منزلة الجامعيّين الاجتماعيّة، قليلاً، (وبمعدّل إيجابيّ مقداره 0,21).

على العكس من ذلك، وجدنا أنّ شريحة الجامعيّين المثقّفين تعتقد ـ بشكل عام ـ أن فئتهم لابد من أن تكون لها منزلة اجتماعيّة أعلى قليلاً من المنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين (بمعدّل سلبيّ 0,36 ـ). ويُظهر ذلك واضحاً من اختبار **«مان ـ ويتني»** للفرق بين معدّل الرتبة في المتغيّر الآنف الذكر، بين أعضاء كلتا الشريحتين من الناحية الإحصائيّة (مع 99 بالمئة من الدقّة)، وهو أمر ذو مغزى.

وبما أنّ معدل رأي أفراد فئة الحوزويّين في المتغيّر المذكور أكثر من معدّل رأي أفراد شريحة الجامعيّين، (وذلك ما يبدو من خلال المقارنة بين الرقم الإيجابيّ (0,21) والرقم السلبيّ (0,36 ـ) يمكن القول: إنّ الجامعيّين الذين هم في المتغيّر أعلاه ويأخذون درجة أو رقماً أعلى، يكون تصوّرهم أقرب إلى تصوّر أو رأي الأشخاص الحوزويّين[1].

وإذا قبلنا العبارة الآنفة الذكر، فإنّ الرقم الأكثر في المتغيّر المشار إليه للجامعيّين، يجعل في الاعتبار أنّ معظهم يملك (وفاقاً للمنزلة أو المكانة) التي يتبوأها رجال الدين، أي أنّ الجامعيّين الذين يحصلون على درجة عالية يحملون توافقاً أكثر مع فئة رجال الدين بخصوص طبيعة التناسب بين منزلة شريحتهم الاجتماعيّة وشريحة الحوزويّين.

---

(1) التصوّر السائد عادةً بين أفراد كلّ شريحة هو أنّ شريحتهم لها منزلة أعلى وأرفع.

ويمكن القول كذلك: إنّ الحوزويّين الذين يدخلون ضمن المتغيّر السالف الذكر، ويحصلون على درجة أقلّ، يكون تصوّرهم أو رؤيتهم، في الحقيقة، أقرب إلى تصوّر أو رؤية الجامعيين. وإذا قبلنا العبارة السابقة، فإنّ الدرجة الأقلّ في المتغيّر المذكور بالنسبة إلى الحوزويّين يمكن عدّها بمثابة «وفاق على المنزلة أو المكانة» لمعظمهم مع فئة الجامعيّين. أي أنّ رجال الدين الذين حصلوا على درجة أقلّ في المتغيّر المذكور متّفقون أكثر بشأن التناسب بين منزلة شريحتهم الاجتماعيّة ومنزلة فئة الجامعيّين، مع أفراد الشريحة المثّقفة الجامعيّة.

وبهذه الإيضاحات، فإنّ متغيّر «المنزلة الاجتماعيّة لفئة رجال الدين يجب أن تكون أعلى أو أسمى من المنزلة الاجتماعيّة لشريحة المثّقفين الجامعيين»، وهو في هذا التحقيق، يُعتبر أفضل معرّف لمؤشّر «الوفاق على المنزلة» بشأن أفراد فئة الجامعيّين، ويُعدّ أيضاً أوضح سمة لمؤشّر «اضطراب الرؤية حول المنزلة» بشأن الأشخاص الحوزويّين.

ولتوضيح الأمر نقول: إنّ الجامعيّين لو كان لديهم اعتقاد أكثر بالقضية الآنفة الذكر، لكان ذلك دليلاً على كونهم يؤمنون بوفاق أكثر مع شريحة رجال الدين بشأن التناسب بين فئتهم وفئة الحوزويّين، بينما الحوزويّون لو كانوا يؤمنون أكثر بالأمر المشار إليه لدلّ هذا على «اضطراب رأي حول المنزلة» بينهم وبين المثّقفين الجامعيّين.

4 ـ 1 ـ 5 ـ الوفاق المعرفيّ أو تشخيص المعرفة:

إنّ المقصود بالوفاق المعرفيّ أو تشخيص كُنْه المعرفة؛ هو تقارب رؤى المثّقفين الجامعيّين ورجال الدين (**في إيران**) بشأن ضرورة كلٍّ من العلوم والمعارف الدينيّة، وكذلك إدراك ضرورة وأهميّة فروع العلوم الإنسانيّة الجامعيّة. ونذكر هنا أسماء المتغيّرات

التي جرت الاستفادة منها في هذا المؤشّر، والمرتبطة والمنسجمة مع مؤشّر (الشعور بالوحدة)، وهي:

1 - رأي الأشخاص الجامعيّين بشأن «ضرورة العلوم والمعارف الدينيّة»، (وخاصة حول علوم الكلام، والفقه، والأصول، وتفسير القرآن الكريم).

2 - رأي الأشخاص الحوزويّين حول «ضرورة العلوم الإنسانيّة الجامعيّة مثل (علم الاجتماع، وعلم النفس، والحقوق، وعلم السياسة وغيرها)».

إن رأي الأشخاص بشأن «ضرورة العلوم والمعارف الدينيّة» يؤثّر على «الشعور بالوحدة في نفوس الجامعيّين تجاه شريحة رجال الدين» بحيث: إن أفراد شريحة الجامعيّين كلّما أولوا اهتماماً أكثر للعلوم والمعارف الدينيّة - التي تُدرّس في الحوزة - واعتبروها أكثر ضروريةً، يكونون قد أشعروا فئة رجال الدين - بصفتهم أصحاب تلك العلوم - بشعور بالوحدة معهم.

كما أنّ رؤية الأفراد حول «ضرورة العلوم الإنسانيّة الجامعيّة» لها تأثير على «الشعور بوحدة الحوزويّين مع شريحة الجامعيّين» بحيث: إنّ رجال الدين متى اعتقدوا بالعلوم الإنسانية، واقتنعوا بجدواها أكثر، وعدّوها ضروريّةً أكثر، فإنّ ذلك يؤدّي إلى أن يشعر الجامعيّون - وهم أصحاب العلوم المشار إليها - بالوحدة معهم.

تجدر الاشارة هنا إلى أنّ معدل رقم كلا المتغيّرين - أو المؤشّر المذكور - بين شريحتَيْ الجامعيّين والحوزويين عال. وإنّ كون معدّل رقم مؤشّر «ضرورة العلوم والمعارف الدينيّة» غالباً بين الحوزويّين، وعلو مؤشر «ضرورة العلوم الإنسانية في الجامعات» لدى أفراد فئة الجامعيّين؛ أمرٌ طبيعيٌ لأنّهم تعلّموها ودرّسوها سنين طوالاً.

لكن ارتفاع معدّل مؤشّر «ضرورة العلوم والمعارف الدينيّة» في أوساط الشريحة المقابلة (يعني الجامعيّين)، ومؤشّر «ضرورة العلوم الإنسانيّة الجامعيّة» بين أفراد الشريحة المقابلة «أي رجال الدين»، يمكن أن يكون مردُّه إلى عوامل أُخرى غير إدراك المعرفة، أيضاً. ونوضح هنا أنّنا اعتبرنا إيلاء أفراد كلّ من الفئتين أهميّة للعلوم التي تُدرّس في المركز العلميّ للفئة الأُخرى دليلاً على «وفاقهم المعرفي» مع أفراد الفئة المقابلة.

على سبيل المثال؛ إذا حصل الجامعيّون على درجة أو رقم أعلى في مجال «إيلاء أهميّة أكبر للعلوم والمعارف الدينية»، فمعنى ذلك أنهم يتمتّعون «بوفاق معرفيّ» أكثر مع أصحاب تلك العلوم الشرعيّة (أي رجال الدين)، وهكذا أيضاً لو كان الحوزويّون يظهرون اهتماماً، ويولون أهميّة أكثر «للعلوم الإنسانيّة الجامعيّة»، فمعنى ذلك أنّهم يحملون في أذهانهم (وفاقاً معرفيّاً) مع حَمَلة تلك العلوم أي المثقّفين الجامعيّين.

لذلك فإنّ متغيّري المؤشّرين المذكورين أعلاه يُعتبران خير مجسِّد لمدى وجود (الوفاق المعرفيّ) في معادلة «**رگرسيون**» (أو **رغرسيون**) المتعلّقة بالأشخاص الجامعيّين والأفراد الحوزويّين.

4 ـ 1 ـ 6: الفعل التواصليّ (بشكل عام) والتواصل الكلاميّ (بشكل خاص):

ويجدر القول إنّ المقصود بالتواصل الكلاميّ هو حالة من التواصل بين الأشخاص، يكونون خلالها مرتبطين أو متخاطبين في ما بينهم ـ دون واسطة أو بوساطة وسائل الإعلام العامة ـ جنباً إلى جنب أو مقابل بعضهم بعضاً، ويتبادلون وجهات النظر بشأن القضايا التي تهمّهم. فالنشاطات السياسيّة والعلميّة ـ الثقافيّة المشتركة، والروابط المهنيّة في أجواء العمل، والزيارات العائليّة، والأسفار

لأغراض السياحة والزيارة، والحضور معاً في المراسم والطقوس الدينيّة، وغير ذلك؛ كلّ ذلك يمكنه أن يمثّل محطات تتيح لهؤلاء التواصل الكلامي، وهذا التواصل من شأنه أن يؤدّي إلى التفاهم المتبادل.

وهذه الأنشطة المذكورة ـ التي تُعتبر بمثابة محطّات لأفراد الشريحتين للتواصل معاً بالحديث والكلام (بشكل خاص)، يمكن أن تكون محّلاً لأنواع الفعل التواصليّ (عموماً) أيضاً، لكن من أجل هذا الأمر توجّهنا إلى محطّات يحتمل أن يكونوا قد توقّفوا فيها، وبعبارة أُخرى، فإنّ المؤشّر محلّ البحث هنا هو الفعل التواصليّ (بشكل عام وبالمعنى المذكور) لا خصوص الارتباط الكلاميّ، بحيث طلبنا من الأفراد أن يشرحوا مستوى تواصلهم مع الشريحة المقابلة في أنشطة، من قبيل التباحث والنقاشات العلميّة والثقافيّة، والزيارات العائليّة، والنشاطات السياسيّة، والأعمال العلميّة والمشاريع الثقافيّة (مثل إصدار مجلة أو صحيفة و...)، والروابط المهنية في محيط العمل، والرفقة في السفرات السياحيّة والزيارات، والمشاركة في الأنشطة والطقوس الدينيّة المعيّنة. وافترضنا أنّ من البدَهيّ أنّه كلّما كان مستوى تواصل الأشخاص في المجالات المشار إليها آنفاً، أكثر ـ في ضوء طبيعة التفكير الثقافيّ لهما ـ فإنّ تواصلهما الكلاميّ يزداد أيضاً.

4 ـ 2 ـ فرضيّات التحقيق:

في ضوء ما تقدّم، نستعرض فرضيّات تحقيقنا كالتالي:

1 ـ «الشعور بالوحدة» لدى أعضاء فئة (تجاه فئة أُخرى)، يرتبط بمدى «التوافق الوظيفيّ»، أو وفاقهم (مع تلك الفئة) على كيفيّة أدائهم الأدوار المختلفة للشريحة التقليديّة أكثر (وهي هنا رجال الدين)، (كلّما ازداد التوافق على الأدوار، زاد الشعور بالوحدة).

ومن المهمّ القول إنّ أبرز فرضيّة متفرّعة من داخل الفرضيّة العامة، والتي وُضعت على محكّ التجربة، هي:

- إنّ «الشعور بالوحدة» بين الجامعيّين تجاه شريحة رجال الدين مرتبط بمدى (التوافق على الأدوار) أو «وفاقهم (مع تلك الشريحة) على نمط مشاركة أو تدخّل رجال الدين في القيام بالأدوار، وتسنّم المناصب الرسميّة، وشغل فرص العمل الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة» الموجودة في المجتمع (كلّما زاد التوافق على الأدوار أكثر، زاد الشعور بالوحدة).

توضيح: إذا كان أعضاء الشريحتين يحملون تصوّراً مختلفاً عن طبيعة دور الشريحة الأقدم في المجتمع، فإنّ هذا التصوّر المتباين يُعدّ عائقاً في طريق وحدة الفئتين، وكما قيل في هذه المقالة سابقاً، فإنّ شريحتَيْ رجال الدين والجامعيّين مختلفتان ـ تماماً ـ من حيث الأقدميّة، بحيث إنّ فئة رجال الدين لها جذور تاريخيّة في **إيران** تمتدّ إلى ما لا يقلّ عن ألف عام، بينما فئة الجامعيّين لا تزيد أقدميّتها عن مئة سنة. وقبل أن تنشأ شريحة الجامعيّين، كان كثير من وظائفهم الحالية على عاتق رجال الدين.

لذلك، فربما لا يكون ثمّة توافق بين أعضاء الشريحتين على ضرورة تصدّي رجال الدين لبعض الوظائف والمسؤوليّات، وتسنّهم المناصب (في ضوء نموّ شريحة الجامعيّين وتزايدها). ويطلق على هذه الحالة؛ عدم التوافق (أو فقدان الرضا بالأدوار)، (بشكل عام) وفي حالة تحقّق حالة خاصة منها تُسمّى (حالة التضادّ والتناقض).

2 ـ إنّ «الشعور بالوحدة» لدى أفراد فئة معيّنة (تجاه الفئة الأُخرى) رهين بمستوى (الوفاق الثقافيّ)، (والسياسيّ) أو وفاقهم (مع تلك الفئة) على بعض الخصائص الثقافيّة (والسياسيّة) «كلّما كان مستوى الوفاق الثقافيّ أعلى ازداد لديهم الشعور بالوحدة».

هذه الفرضيّة العامة تحوّلت في ضوء النواحي المختلفة للخصائص الثقافيّة (القِيَميّة، والعرفيّة، والعقيديّة) إلى فرضيّات وسطية عدّة كالتالي:

أ ـ إنّ «الشعور بالوحدة» لدى أعضاء شريحة معيّنة (تجاه شريحة أُخرى) رهينٌ بمدى (وفاقهم حول القِيَم) و«توافقهم السياسيّ» أو (اتفاقهم مع أعضاء تلك الفئة حول عدد من القِيَم السياسيّة)، (كلّما كان الوفاق بشأن القِيَم أكبر، فإن الشعور بالوحدة مع الآخرين يزداد).

ب ـ إنّ «الشعور بالوحدة مع الآخرين» لدى أعضاء فئة معيّنة يرتبط بمدى (توافقهم على القِيَم والأعراف) «السياسيّة» أو «اتفاقهم «مع أعضاء الفئة الثانية» على سلسلة من الأعراف السياسيّة»، إذ (كلما كان الاتفاق حول الأعراف عالياً، ازداد الشعور بالوحدة في ما بينهم).

ج ـ إنّ «الشعور بالوحدة» بين أعضاء شريحة معيّنة (تجاه أعضاء شريحة ثانية) رهين بمدى «الوفاق العقيديّ» (والسياسيّ) أو «توافقهم مع الفئة الأُخرى على سلسلة من الآراء السياسيّة»، إذ (كلما كان الوفاق العقائديّ بينهما أكثر زاد لديهما الشعور بالوحدة مع بعض).

د ـ إنّ «الشعور بالوحدة مع الفئة الأُخرى رهين بمدى وجود الوفاق في الموقف» (السياسيّ) أو «وفاق الشريحتين المتوقّف على سلسلة مواقف سياسيّة»، حيث إنّه «كلّما كان الوفاق بين مواقفهم أكثر، ازداد لديهم الشعور بالوحدة في ما بينهم».

وفي هذا التحقيق، استفدنا من المصاديق التي وردت في الأقسام 4 ـ 1 ـ 3 ـ من أجل التدليل على الفرضيّات الواردة أعلاه، وفي النهاية، فقد تمّ فحص الفرضيّة العامّة رقم (2) أيضاً.

إيضاح: إنّ أعضاء الشريحتين، وبالنظر إلى كونهم قد استنشقوا ثقافاتهم ـ غالباً ـ في فضائين ثقافيّين متباينين، فإنّ لديهما صبغتين أو طابعين ثقافيّين مختلفين في الغالب (إن لم نقل بالكامل)، في ما يخصّ كيفيّة السلوك، والحديث، والعقائد والرؤى، ونمط التعامل واتخاذ المواقف. والافتراض الثاني لدينا هو أنّ هذه «الاختلافات الثقافيّة» تخلق عائقاً مهمّاً وعقبة كبيرة في طريق وحدتهم.

وعلى العكس من ذلك، كلّما كان الوفاق (السياسيّ) متحقّقاً بينهما، بشكل أكبر، فإنّ شعورهم بالوحدة في ما بينهم سيزداد، أيضاً. والمقصود «بالوفاق الثقافيّ» «والسياسيّ» بين الشريحتين هو التقارب في وجهات النظر بين أعضاء الشريحتين في بعض المؤشّرات الثقافيّة ـ السياسيّة.

3 ـ إنّ «الشعور بالوحدة» لدى أعضاء فئة معيّنة «مع فئة أُخرى» يرتبط بمدى «الوفاق المعرفيّ» أو «وفاق هذه الشريحة مع الأُخرى على سلسلة أُصول ومبادئ وأساليب معرفيّة» حيث إنّه (كلّما ازداد الوفاق المعرفيّ بينهما، ازداد الشعور بالوحدة بينهما).

وأهم فرضيّة فرعيّة استخرجت من الفرضيّة العامة أعلاه، وعُرضت للاختبار في هذا التحقيق، وجُعلت على المحك، هي عبارة عن:

- إنّ (الشعور بالوحدة) لدى الجامعيّين والحوزويّين (أحدهما مع الآخر) يرتبط بمدى ومستوى «الوفاق المعرفيّ» أو «توافقهم مع الفئة الأُخرى على ضرورة الفروع والتخصّصات العلميّة المختلفة، التي يجري تدريسها في كلتا المؤسستين»، إذ (كلّما كان الوفاق المعرفيّ أكثر ازداد الشعور بالوحدة في ما بين الفئتين).

إيضاح: إنّ تنفّس أعضاء الشريحتين في أجواء علميّة متباينة يؤدّي إلى أن يرى الجامعيّون ورجال الدين أنّ بعض العلوم أهمّ من الأُخرى، وبعض الأساليب أقلّ جدوى من غيرها ـ لديهم ـ ويُعرضون عنها ويتجاهلونها. ونفترض أنّ هذا التقويم أو إيلاء الاهتمام لبعض العلوم والأساليب وعدم إيلائه للبعض الآخر من قِبَل شريحتَيْ الحوزويّين والجامعيّين، يُعتبر عقبة كَأْداء وعائقاً كبيراً في طريق الوحدة بين الشريحتين.

4 ـ إنّ «الشعور بالوحدة» لدى أفراد فئة معيّنة (تجاه فئة أُخرى) يرتبط بمدى «الفعل التواصليّ» الذي يقوم به الأفراد تجاه الشريحة الأُخرى، (فكلّما كان الفعل التواصليّ أقوى وأفضل، كان الشعور بالوحدة بينهما أقوى).

إيضاح: إنّ أعضاء الشريحتين مترابطون بعضهم ببعض. وهذا الترابط يمكن أن يتمّ بأشكال مختلفة، وبإمكانهم تقوية هذا الشعور بالوحدة في ما بينهم بشكل لا حدود له. وبعبارة أُخرى، كلّما كان هذا الفعل التواصليّ بين الشريحتين أكبر، فإنّ الشعور بالوحدة في ما بينهم سيزداد.

5 ـ إنّ «الشعور بالوحدة» لدى أعضاء فئة ما (تجاه فئة أُخرى)، رهين بمستوى «الوفاق على المكانة والمنزلة» أو «الوفاق بين الشريحتين على أفضليّة وسموّ المنزلة التي تتبوّأها إحدى الفئتين»، إذ إنّه «كلّما ازداد وفاقهما على المكانة والمنزلة، ازداد شعورهما بالوحدة».

إيضاح: ربما يرى أعضاء كلّ شريحة أنّ المنزلة الاجتماعيّة التي ينبغي أن يتمتّعوا بها هم أو الفئة الأُخرى في المجتمع ينبغي أن تكون أدنى أو أعلى من توقّعهم، وهذا الأمر ربما يسفر عن خلق فجوة أو عقبة في طريق الوحدة بين الشريحتين.

ولن يشعر أفراد الشريحتين بالأخوّة في ما بينهم إلّا عندما يتّفقان على أفضليّة أو أرجحيّة (أو عدم أرجحيّة) المنزلة الاجتماعيّة لإحدى الفئتين.

4 ـ 3 ـ العوامل المؤثّرة على ازدياد «شعور الجامعيّين بالوحدة مع الحوزويّين»:

لقد أُجري اختبار «مستوى الثقة» واختبار «تحليل العامل» على أربعة مؤشّرات فرعيّة هي:

1 ـ القدرة على تحمّل الآخر.

2 ـ النظرة التفاؤليّة تجاه الآخر وفقاً للضوابط العقلانيّة.

3 ـ حسن الظنّ والنظرة الودّية نحو الآخر على أُسُس عاطفيّة.

4 ـ الشعور بالأخوّة تجاه الآخر.

ووفقاً لنتائج (اختبار مستوى الثقة والاعتماد) يمكن الإعلان أن المتغيّرات الأربعة المذكورة أعلاه يمكن أن تكوّن مؤشّراً عاماً واحداً أطلقنا عليه تسمية «الشعور بالوحدة».

وغنيّ عن القول إنّ درجة ألفا (ALPHA) في اختبار (القابليّة على الثقة والاعتماد) هي (0,84) مما يدلّ على الانسجام الداخليّ العالي للمؤشّر العام. وكذلك بناءً على اختبار «تحليل العامل» يمكن القول إن المتغيرات أعلاه تشكّل عاملاً واحداً، ولا تنقسم إلى عوامل فرعيّة. إنّ المقدار الإحصائي (KMO) في اختبار تحليل العامل هو (74%)، ويَعتبر العامل الواحد للمتغيّرات الأربعة المذكورة آنفاً، متعادلاً ومتوازناً.

ولذلك، من خلال جمع درجات الأفراد في المؤشرات الفرعية الأربعة، يتكوّن المنحنى العام «الشعور بالوحدة»، ويُستخدم كمؤشّر

مرتبط بمعاملات التضامن ومعادلة «رگرسيون» **(رغرسيون)**، بمثابة عدة متغيّرات.

ولغرض تكوين هذه المعادلة، نعيّن أولاً بمساعدة معاملات التضامن «بيرسون» المؤشّرات التي لها تضامن كلّي أو عام[1] مع المنحنى العام «الشعور بالوحدة» (في ما بين الجامعيّين)، وهذه المتغيّرات والمؤشّرات رتّبت في الجدول رقم (1):

المؤشّر	اسم المتغيّر المستقلّ	مقدار نسبة بيرسون
1 ـ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ)	جمع درجات ثمانية متغيّرات تقيّم أو تقوّم فيها مختلف النواحي والمجالات الثقافيّة (السياسيّة).	0,76
2 ـ التوافق الوظيفيّ	تصوّر الجامعيّين لكيفيّة تسنّم المناصب وأداء الأدوار والقيام بالأعمال الدينيّة والسياسيّة الثقافيّة من قبل رجال الدين.	0,66
3 ـ الوفاق المعرفيّ	رؤية الجامعيّين حول ضرورة العلوم والمعارف الدينية (من قبيل علم الكلام، والفقه، والأصول، وتفسير القرآن).	0,65

(1) التضامن والارتباط بين متغيّرين يسمّى (كلّياً أو إجمالياً) عندما لا يتمّ إبقاء أثر المتغيّر أو المتغيّرات الأخرى ثابتاً.

4 ـ الوفاق المكانتيّ المنزلتيّ	اعتقاد الجامعيّين بأنّ المنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين أعلى من المنزلة الاجتماعيّة لفئة الجامعيّين.	0,60
5 ـ الفعل التواصليّ	مستوى تواصل الجامعيّين مع فئة رجال الدين	0,45

الجدول رقم 1: معاملات التضامن «بيرسون» بين المؤشّر العام «الشعور بالوحدة» وجميع المتغيّرات المستقلّة المتضامنة معه (في ما بين الجامعيّين)

في مؤشّر «الوفاق الثقافي السياسيّ» تُجمع أعداد ثمانية متغيّرات بعد القيام باختبار «قابليّة الثقة والاعتماد» و«تحليل العامل» مع بعضها البعض، وتستخدم تحت منحنًى عام في معادلة **«ركرسيون» (رغرسيون)**. لكن اختبار «قابليّة الثقة والاعتماد» في المؤشّرات الأُخرى بالجدول أعلاه لا يسمح بجمع أعداد عدة متغيّرات لصنع مؤشّر عام منها، لذلك يتمّ اختيار متغيّر واحد من كلّ قسم ـ حسب ما تكون له خصائص أفضل لكي يكون معبّراً ومعرّفاً لذلك المؤشّر ـ لغرض الاستفادة منه في معادلة **«ركرسيون» (رغرسيون)**.

ومن أجل تكوين هذه المعادلة استخدمت طريقة «خطوة فخطوة»[1]، أي أكمل وأصعب أُسلوب لدخول المتغيّرات إليها أولاً: لكي تدخل المتغيّرات الأقوى والأهمّ فقط إلى المعادلة، ويُحال دون دخول المتغيّرات الضعيفة في المعادلة، وثانياً: لو كان دخول

(1) Stepwise

المتغيّرات الجديدة إلى داخل المعادلة يؤدّي ـ ربما ـ إلى فقدان متغيّر كان قد دخلها سابقاً، فإنّ المتغيّر العديم الأهميّة يغادر المعادلة، فوراً.

ولاحظنا في الشكل رقم (1) العوامل المؤثّرة على «شعور الجامعيّين بالوحدة مع فئة رجال الدين».

ولغرض تكوين الرسم البياني المذكور آنفاً، نطلب ـ أولاً ـ من الكومبيوتر ـ النظام الإحصائيّ الخاص بالعلوم الاجتماعيّة (SPSS) ـ معادلة «**ركرسيون**»، مع متغير، أو مؤشّر «الشعور بالوحدة» وجميع المتغيّرات المستقلّة ـ الواردة أسماؤها في الجدول رقم (1) ـ وبعد ذلك نستخرج من المخارج المُعطاة معاملات المسير ـ وهو ذاته «بث»[1] أو المعاملات المطابقة للمواصفات القياسيّة في «**ركرسيون**» (**رِغرسيون**) ـ وبذلك يكتمل الرسم البيانيّ أو التخطيطيّ المذكور.

وتعكس مقادير معاملات المسير ـ الموضحة على اللوحات الموجودة في الرسم البياني رقم (6) ـ أهميّة المؤشرات.

وتدّل نتائج الأمر على أنّه توجد في أوساط شريحة الجامعيّين ثلاثة متغيّرات أو مؤشّرات لها ارتباط وثيق وتضامن خالص مع متغير أو مؤشّر «الشعور بالوحدة لدى الجامعيّين تجاه شريحة رجال الدين» ـ أي من خلال التحكّم والسيطرة على بقيّة المتغيّرات وإبقائها ثابتة ـ أو بشكل مباشر (من دون وساطة):

1 ـ الوفاق على الأدوار أو الوظائف، أو تصوّر الجامعيّين لكيفيّة

---

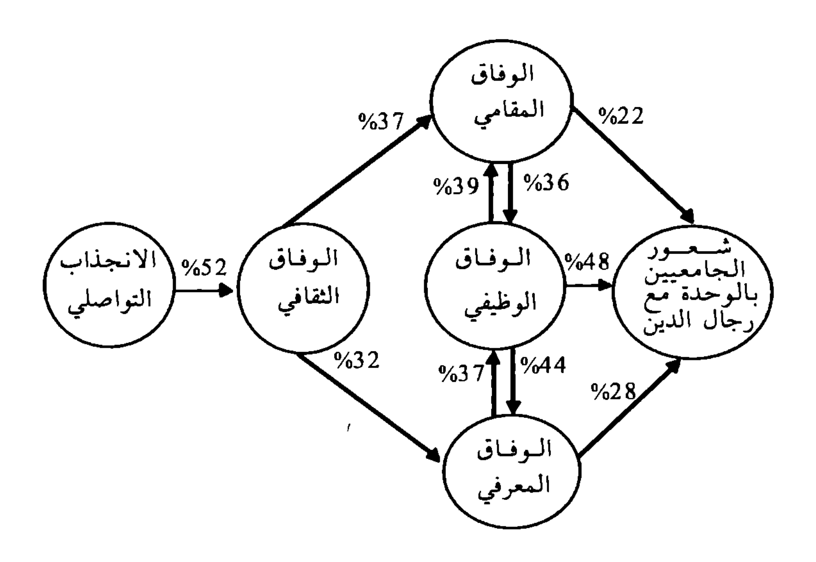
(1) **Beta**

تَسنُّم المناصب، وإنجاز الوظائف الدينيّة والسياسيّة الثقافيّة من قبل رجال الدين (بمعامل مسير 0,48).

2 ـ الوفاق المعرفيّ أو رؤية أفراد شريحة الجامعيّين بشأن مدى ضرورة العلوم والمعارف الدينيّة (مثل: علم الكلام، والفقه، والأُصول وتفسير القرآن)، (بمعامل مسير 0,28).

3 ـ الوفاق بشأن المكانة والمنزلة، أو رؤية فئة الجامعيّين لقضيّة «وجوب أن تكون المنزلة الاجتماعيّة لفئة رجال الدين ينبغي أن تكون أعلى وأرفع من المنزلة الاجتماعيّة لشريحة الجامعيين» (بمعامل مسير 0,22).

ولغرض الاستمرار في تنظيم شكل الرسم البياني رقم (4) أوعزنا إلى جهاز الحاسوب (الكومبيوتر) ـ في كلّ مرة ـ أحد المؤشّرات الثلاثة: «الوفاق الوظيفيّ» و«الوفاق المعرفيّ»، و«الوفاق المنزلتي والمكانتي» بصفته متغيّراً مرتبطاً، وبقيّة المؤشّرات بصفتها متغيّرات مستقلّة، وطلبنا إلى الحاسوب تكوين معادلة «**ركرسيون**» (**رغرسيون**)، واستخرجنا من المخارج المُعطاة المعاملات المطابقة للمواصفات القياسيّة أو الـ «بتا» المرتبطة، وبذلك نكمل شكل الرسم البياني رقم (4):



وفي المرحلة النهائيّة يُعرَّف «الوفاق الثقافيّ السياسيّ» بصفته متغيّراً مرتبطاً؛ والفعل التواصليّ بصفته «متغيّراً مستقلّاً» لجهاز الحاسوب (الكمبيوتر)، ويُطلَب اليه إعطاء معادلة «**ركرسيونيّة» (رغرسيونيّة)** ذات متغيّر مستقلّ واحد، ليتمّ استخراج وكتابة مقدار معامل المسير.

وفي المرحلة النهائية يُعرَّف «الوفاق الثقافيّ» (السياسيّ) بصفته متغيّراً مرتبطاً، والفعل التواصليّ بصفته «متغيّراً مستقلّاً» لجهاز الحاسوب (الكومبيوتر) ويُطلب إليه إعطاء معادلة «**رگرسيونيّة (رغرسيونيّة)** ذات متغيّر مستقلّ واحد، ليتمّ استخراج وكتابة مقدار معامل المسير بين الفعل التواصليّ والوفاق الثقافيّ (السياسيّ) أيضاً. والإحصاءات المتعلّقة بتطبيق وتنفيذ «**رگرسيون» (رغرسيون)** لخمس مرات، الموضوعة في الرسم البياني رقم (4) (بشأن أفراد شريحة الجامعيّين) ونُظّمت على أساس نتائجها، وردت في الجدول رقم (2):

المؤشّر المرتبط	المؤشّر المستقلّ	R	R^2	R^2 المعدّل	S.E (: الخطأ القياسيّ)	مقدار اختياره F (ومستوى معناه)
1 ـ الشعور بالوحدة	1 ـ الوفاق الوظيفيّ. 2 ـ الوفاق المعرفيّ. 3 ـ الوفاق المنزلتي.	0,84	0,73	0,71	2,37	36,9 (0,00)
المؤشّر المرتبط	المؤشّر المستقلّ	R	R^2	R^2 المعدّل	S.E (: الخطأ القياسيّ)	مقدار اختياره F (ومستوى معناه)
2 ـ الوفاق الوظيفيّ.	1 ـ الوفاق المعرفيّ. 2 ـ الوفاق المنزلتي	0,69	0,48	0,26	3,9	21,4 (0,00)
3 ـ الوفاق المعرفيّ	1 ـ الوفاق الوظيفيّ 2 ـ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ)	0,68	0,46	0,44	2,8	19,8 (0,00)
4 ـ الوفاق المنزلتي	1 ـ الوفاق الوظيفيّ 2 ـ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ)	0,67	.	0,042,45	0,7	18,5 (0,00)

5 ـ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ)	الفعل التواصليّ	0,52	0,27	0,26	5,2	24,3 (0,00)

الجدول رقم 2: الاحصاءات المتعلّقة بخمس مرّات تطبيق «رگرسيون» والتي نُظِّم بموجب نتائجها الرسم البيان رقم (1) (المتعلّق بالجامعيّين).

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ معامل التضامن المتعدّد أو ذي المتغيّرات العديدة (R) بين مؤشّر «الشعور بوحدة الجامعيين تجاه فئة الحوزويين» والمؤشّرات الثلاثة الأخرى: «الوفاق الوظيفيّ» و«الوفاق المعرفيّ»، و«الوفاق المنزلتي»، هو (0,84) وهو رقم كبير جداً. وإذا أوصلنا هذا الرقم إلى (أُس C) يحصل CR = 0,73 ويفسّر هذا بـ (73 بالمئة)، وهي تغييرات المؤشّر «الشعور بالوحدة لدى الجامعيّين تجاه الحوزويّين» من قبل المؤشّرات الثلاثة المذكورة، هو رقم عالٍ وكبير جداً ويدلّ على أنّ مؤشّرات جيدة قد اختيرت لتبيان المؤشّر المرتبط «الشعور بالوحدة».

وإذا أردنا تعميم نتائج هذا التحقيق ـ الذي أُجري على عيّنة صغيرة أو عيّنة قليلة العدد من الجامعيّين ـ على عدد أكبر من الأشخاص، الذين اختيرت منهم العيّنة (أي جميع أساتذة العلوم الإنسانيّة في الجامعات الحكوميّة بمدينة **طهران**)، فبدلاً من CR ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار CR المعدل، وهو الآخر رقم عالٍ (0,71).

وبناءً على الرسم البياني في الشكل (4) يمكن بيان العوامل المؤثرة على «شعور الجامعيين بالوحدة مع رجال الدين» كالتالي:

1 ـ إنّ الوفاق الوظيفيّ يُعدّ أهمّ مؤشّر في تقوية «شعور الجامعيّين بالوحدة مع رجال الدين». وبما أنّ هذا المؤشّر قد اقتُبس من نظريّة فقدان العرف أو القاعدة «**الدور كهايم**»، فإنّ استخدام تلك النظريّة في هذا التحقيق بصفته أحد العناصر الإيضاحيّة المهمّة يحظى بالتأييد هنا، بمعنى أنّ انخفاض مستوى الوفاق الوظيفيّ ـ الذي يعبّر عنه بازدياد مدى الاضطراب الوظيفيّ أيضاً ـ عامل مؤثّر على مستوى التجاذب بين الشريحتين اللتين تتشابهان كثيراً، وتُعتبران القسمين: الجديد والقديم، لنطاق نفوذ اجتماعيّ واحد (وهو هنا النطاق الثقافيّ أو المجال الثقافيّ).

2 ـ إنّ الوفاق المنزلتي أو الوفاق على أرجحيّة وأفضليّة المنزلة الاجتماعيّة لشريحة على أُخرى ـ أو عدمها ـ يؤثّر بشكل مباشر، وأيضاً عن طريق «الوفاق الوظيفيّ»، و«الوفاق المعرفيّ» على «شعور الجامعيّين بالوحدة تجاه شريحة رجال الدين».

3 ـ إنّ الوفاق المعرفيّ أو تقارب وجهات نظر الجامعيّين والحوزويّين على قضيّة ضرورة العلوم والمعارف الدينيّة (مثل: علم الكلام، والفقه، والأُصول، وتفسير القرآن الكريم)، أيضاً يؤثّر على شعورهم بالوحدة مع أصحاب تلك العلوم ـ أي فئة رجال الدين ـ بشكل مباشر وغير مباشر.

4 ـ إنّ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ) باعتباره مؤشّراً مقتَبساً من النظريّة التكامليّة «**لبارسونز**» يُعدّ مؤشّراً مؤثّراً على المؤشّرين الآخرين «الوفاق المنزلتي» و«الوفاق المعرفي»، وعن طريقهما على مؤشر «الوفاق الوظيفي»، ومن خلال المؤشّرات الثلاثة يتمّ التأثير على «شعور الجامعيّين بالوحدة مع فئة رجال الدين».

وهنا، تتمّ الاستفادة من نظرية **«بارسونز»** التكامليّة أيضاً، كعامل ايضاح مهمّ للتجاذب بين الشريحتين الثقافيّتين المشار إليهما.

وهذا يعني أنّ التباينات الثقافيّة الموجودة في المسيرة التاريخيّة والاجتماعيّة بين هذين القطاعين من النطاق الاجتماعيّ ـ وهو هنا النطاق الثقافيّ ـ تُعتبر عاملاً مؤثّراً في التجاذب بين هاتين الفئتين.

5 ـ وبالتالي: فإنّ مؤشّر الفعل التواصليّ يؤثّر على كلّ النموذج من خلال ازدياد «الوفاق الثقافيّ السياسيّ» بينهما. فوجود التواصل والارتباط بين أعضاء الشريحتين بشتّى أشكاله: «التواصل العلميّ، والسياسيّ، والثقافيّ، والأُسريّ، وعلى شكل زيارات وسفرات سياحيّة و...» يؤدّي إلى زيادة التوافق و«الوفاق الثقافيّ»، وانخفاض حدّة «الاضطراب أو الخلل الثقافيّ»، وهذا الأمر يؤثّر ـ بحدّ ذاته ـ على مؤشّرَيْ: «الوفاق المنزلتيّ» و«الوفاق المعرفيّ»، وعن طريقهما على مؤشّر «الوفاق الوظيفيّ»، وبالنتيجة من خلال المؤشّرات الثلاثة على «شعور الجامعيّين بالوحدة مع شريحة رجال الدين».

4 ـ 4 ـ العوامل الموثّرة على ازدياد أو انخفاض «شعور الحوزويّين بالوحدة تجاه فئة الجامعيّين»:

وهنا أيضاً، بادرنا ـ في البداية ـ وبمساعدة معاملات التضامن **(بيرسون)**، إلى تشخيص وتعيين المتغيّرات ذات الارتباط الخالص أو الكليّ العام مع المنحنى العام ـ أو المؤشّر العام ـ وهو «الشعور بالوحدة بين أعضاء فئة الحوزويّين». وندرجها في الجدول رقم (3) إلى جانب بعضها البعض، كي يتمّ التعرّف عليها:

اسم المؤشّر	اسم المتغيّر المستقلّ	مقدار معامل بيرسون
1 ـ الوفاق المعرفيّ.	رؤية الحوزويين حول ضرورة العلوم الانسانية الجامعية.	** 0,43
2 ـ الوفاق القِيَميّ (السياسيّ).	الاعتقاد بالقِيَم السياسيّة من قبيل حقّ حرّية التعبير، والمشاركة السياسيّة ـ الاجتماعيّة للشعب (وخصوصاً النساء) في المجتمع.	** 0,73
3 ـ الوفاق العقيديّ (السياسيّ).	إن الاعتقاد منشأ ومصدر التمايزات الموجودة في المجتمع (مثل رأي الجامعيّين) عدم التنمية الاقتصاديّة، والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.	** 0,23
4 ـ الاضطراب أو الخلل المنزلتي (عكس الوفاق المنزلتي).	اعتقاد الحوزويّين بأنّ المنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين يجب أن تكون أعلى من شريحة الجامعيّين	* 0,03
5 ـ الفعل التواصليّ.	مستوى تواصل الحوزويّين مع الجامعيّين.	0,21

الجدول رقم (3): معاملات التضامن بين المؤشّر العام «الشعور بالوحدة» وجميع المتغيّرات المستقلّة المتضامنة معه (في أوساط الحوزويّين)

*: على مستوى الخطإ ما يساوي ذلك أو أقلّ من (5%) له أهميّة.

**: على مستوى الخطإ ما يساوي (1%) أو أقل من منه له أهمية.

الجدول رقم (3): معاملات التضامن بين المؤشّر العام «الشعور بالوحدة» وجميع المتغيرات المستقلة المتضامنة معه (في أوساط الحوزويين).

ونظراً لأنه من بين النواحي المختلفة للوفاق الثقافيّ (السياسيّ)، هناك مؤشّران فرعيّان هما: الوفاق القِيَميّ (السياسيّ) والوفاق العقيديّ (السياسيّ) مع المتغيّرات المذكورة في الجدول رقم (3) ـ تتضامن مع «شعور الحوزويّين بالوحدة تجاه الشريحة الجامعيّة»، والمؤشّر العام نفسه «الوفاق الثقافيّ السياسيّ» الذي هو حاصل جمع ثمانية متغيّرات ليس متضامناً مع مؤشّر «إحساس الحوزويّين بالوحدة مع شريحة الجامعيّين»، لذلك فإنّ المؤشّرين الفرعيّين المذكورَين آنفاً باعتبارهما نموذجاً للمؤشّر الثقافيّ (السياسيّ)، اختيرا للمشاركة في معادلة **(رگرسيون) (رغرسيون)** (المتعلّقة بالحوزويّين).

إنّ اعتقاد رجال الدين الحوزويّين بأن «المنزلة الاجتماعيّة لشريحة رجال الدين ينبغي أن تكون أسمى وأعلى من منزلة الجامعيّين» يدلّ على «الاضطراب المنزلتي (عكس الوفاق المنزلتي)، بينما في النموذج المتعلّق بالجامعيّين، كان اعتقاد هؤلاء بهذا الأمر يعكس ويدلّ على «الوفاق المنزلتي»، وسبب ذلك يعود إلى أنّ الرقم الأكبر في هذا المؤشّر في حالة الجامعيّين، اعتُبر علامةً على التقارب من غالبيتهم مع الجو السائد بين أفراد فئة الحوزويّين، بينما الرقم الأكبر في هذا المؤشّر في حالة، الحوزويّين دليلٌ على ابتعاد معظمهم عن الجوّ السائد في أوساط الجامعيّين[1].

إنّ معامل تضامن مؤشّر الفعل التواصليّ مع مؤشّر «شعور

---

(1) عادة ما يكون الجوّ السائد في أوساط كلّ فئة، هو أنهم يتبوّأون موقعاً أعلى وأسمى في المجتمع.

الحوزويّين بالوحدة مع فئة الجامعيّين» هو (0,21) ومساحة مغزاه (في ضوء حجم العيّنة) أعلى قليلاً من حدود (0,05) (أي 0,088)، لذلك يبدو أنّه لا ينبغي أن تُدرج في الجدول رقم (3)، لكن بالنظر إلى كوننا التفتنا إلى أنّ حالة هذا المتغيّر قد تحسّنت في معادلة «**ركرسيون**» (**رغرسيون**)، وإذا دخل المعادلة، فإنّه سيؤثّر بشكل غير مباشر على مؤشّر «الشعور بالوحدة»، ولذلك فقد استُفيد في تكوين المعادلة «**الركرسيونية**» (**الرغرسيونية**) المتعلّقة بالحوزويّين من مؤشّر «الفعل التواصلي»، أيضاً.

ويوضح الشكل رقم (5) الرسم البياني للعوامل المؤثّرة على «إحساس الحوزويّين بالوحدة مع الجامعيين».

ولإعداد الرسم التخطيطي أو البياني المذكور، استخدمنا ـ بادئ ذي بدء ـ أُسلوب «الخطوة خطوة»[1] وطلبنا من الحاسوب المعادلة ذات المؤشّر «الشعور بالوحدة» (باعتبارها مرتبطة) وجميع المتغيّرات المستقلّة الورادة أسماؤها في الجدول رقم (3).

وتشير نتائج الأمر إلى أنّ متغيّر أو مؤشّر «شعور الحوزويّين بالوحدة مع الجامعيّين» له ارتباط وتضامن خالص (أي بالتحكّم والسيطرة على باقي المتغيّرات أو إبقائها ثابتة) بشكل مباشر (أو من دون وساطة):

1 ـ الوفاق المعرفيّ أو رؤية الحوزويّين بشأن ضرورة الفروع المختلفة للعلوم الإنسانيّة في الجامعات (بمعامل يبلغ 33/ 0).

2 ـ الوفاق العقيدي (السياسيّ) أو الاعتقاد بأنّ منشأ التمايزات الاقتصاديّة الموجودة في المجتمع (مثل رأي الجامعيّين أيضاً)

---

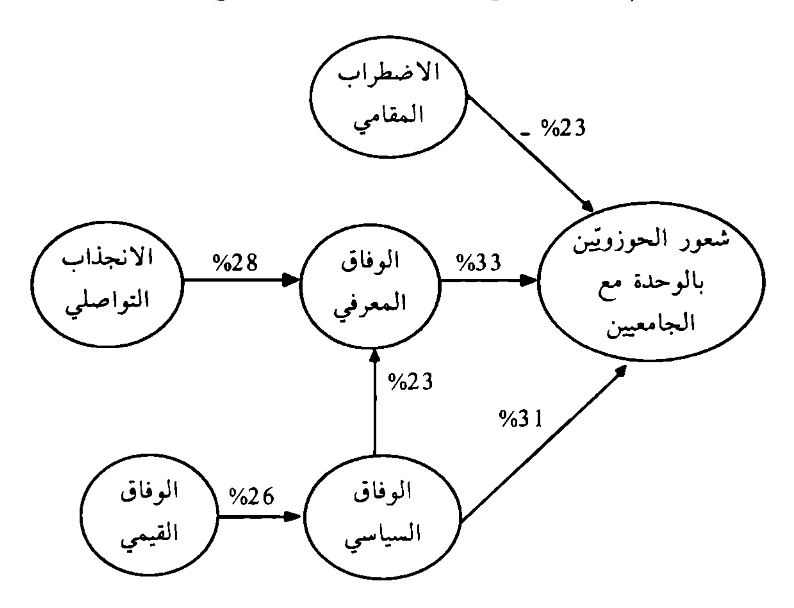
(1) Stepwise

هو عدم وجود التنمية الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة (بمعامل يبلغ 31/ 0).

3 ـ الاضطراب المنزلتي (عدم الوفاق المنزلتي) أو اعتقاد الحوزويّين بقضيّة «إنّ المنزلة الاجتماعيّة لفئة رجال الدين لابدّ من أن تكون أسمى وأعلى من منزلة شريحة الجامعيّين» (بمعامل يبلغ 23/ 0 ـ).

الشكل رقم (5):

رسم بياني يوضح العوامل المؤثرة على إحساس الحوزويين وشعورهم بالوحدة مع الشريحة الجامعية (مع المعاملات).



لابدَّ أن تكون أسمى أعلى من شريحة الجامعيين» (بمعامل يبلغ 23/ 0 ـ).

ومن بين خمسة متغيّرات أو مؤشّرات في الجدول رقم (3)، هناك ثلاثة متغيّرات أو مؤشّرات وردت أعلاه بأُسلوب «**ركرسيون**» (**رغرسيون**) اعتُبرت الأهمّ ولها تأثير خالص ومباشر على مؤشّر «شعور الحوزويّين بالوحدة مع شريحة الجامعيّين»، أما المتغيّران الآخران فتأثيرهما غير مباشر.

وبهدف مواصلة العمل في تنظيم الرسم البياني المرقم (5) ففي كلّ مرّة أوعزنا للحاسوب باعتبار أحد المؤشّرات الثلاثة: «الوفاق المعرفيّ»، و«الوفاق العقيديّ السياسيّ» و«الاضطراب المنزلتي» متغيّراً مرتبطاً، وبقيّة المؤشّرات الواردة في الجدول رقم (3) متغيّرات مستقلة،وطلبنا إليه تكوين معادلة «**ركرسيونية**» (**رغرسيونية**)، واستخرجنا المعطيات أو المخرجات المعاملات القياسيّة لـ «**الركرسيون**» (**الرغسيون**) أو الـ «**بتا**»[1] المتعلّقة، واكتمل الرسم البياني للشكل رقم (5).

في هذا الرسم البياني يشاهد القارئ أنّ أيّاً من المتغيّرات لم يخرج منه سهم (أو إشارة) نحو مؤشّر «الاضطراب المنزلتي أو فقدان الوفاق المنزلتي»، وسبب ذلك هو أن برنامج (SPSS) نُظِّم بحيث إنه وخلال تكوين معادلة يكون فيها مؤشّر (الاضطراب المنزلتي) مرتبطاً، وبقيّة المتغيّرات تكون مستقلّة، لن يدخل أيّ من المتغيّرات في المعادلة.

وهذا الأمر ربما يعني أن مؤشّر «الاضطراب المنزلتي» في أوساط الأشخاص الحوزويّين رهين بعوامل لم يتمّ التطرّق إليها وتعريفها خلال هذا التحقيق، أو أن هذا المؤشّر المذكور ذو موضوعيّة بحد ذاته في أوساط الحوزويّين.

---

(1) Beta

والاحصاءات المتعلّقة بالمرّات الثلاث لتطبيق **«ركرسيون» (رغرسيون)** ـ الذي نظّم على أساس نتائجه الرسم البياني رقم (5) ـ تمّ إدراجها في الجدول رقم (4):

المتغيّر المرتبط	المتغيّرات المستقلّة	R	R^2	R^2 المعدّل	S.E (الخطأ القياسيّ)	مقدار اختبار F (ومستوى مغزاه)
1 ـ الشعور بالوحدة	1 ـ الوفاق المعرفي. 2 ـ الوفاق العقيدي (السياسيّ) 3 الاضطراب المنزلتي	0,55	0,31	0,27	2,2	8,42 (0,0001)
2 ـ الوفاق المعرفي	1 ـ الوفاق العقيديّ (السياسيّ) 2 ـ الفعل التواصلي	0,38	0,14	0,12	5,4	5,41 (0,006)
3 ـ الوفاق العقيديّ (السياسيّ)	1 ـ الوفاق القِيَميّ (السياسيّ)	0,26	0,07	0,05	1,78	4,74 (0,033)

الجدول رقم (4): الاحصاءات المتعلّقة بثلاث مرات مَن تطبيق «ركرسيون» (رغرسيون) الذي نظّم الرسم البياني رقم (5) بناءً على نتائجه (والذي يتعلّق بالحوزويين)

في العمود المتعلّق بـ «R» من الجدول رقم (4) نجد أنّ معامل التضامن المتعدّد أو ذي المتغيّرات المتعدّدة بين مؤشّر الشعور بالوحدة (مرتبط) وثلاثة متغيّرات مستقلّة: «الوفاق المعرفيّ»، و«الوفاق العقيديّ السياسيّ» و«الاضطراب المنزلتي» هو الرقم (0,55 = R). وعندما يرفع هذا الرقم إلى (أُس 2) تكون النتيجة (0,31 = R2)» ويفسّر هكذا بأنّ (31 بالمئة) من تغييرات مؤشّر «شعور الحوزويّين بالوحدة مع شريحة الجامعيين» قد بُينت من قبل المتغيّرات المستقلّة المذكورة، وهو رقم ليس عالياً، ويجب القول إننا لم نصل - للأسف - إلى متغيّر أو مؤشّرات كافية - في ما يخصّ الحوزويّين - لغرض بيان العوامل المؤثّرة على «الشعور بوحدة رجال الدين الحوزويّين مع فئة الجامعيّين».

وجدير بالذكر أنّ (R2) المتعلّق بأفراد شريحة الجامعيّين هو (73/ 0)، وهنا فإنّ (73 بالمئة) من تغييرات مؤشّر الشعور بوحدة الجامعيّين مع شريحة رجال الدين قد بُيّنت من قبل ثلاثة مؤشّرات: «الوفاق الوظيفيّ»، و«الوفاق المعرفيّ»، و«الوفاق المنزلتي».

وهنا نستنتج أنّ إجراء هذا التحقيق من أجل بلوغ أهدافه (وهي تشخيص ومعرفة العوامل المؤثّرة على ازدياد أو انخفاض الشعور بالوحدة) كان مُرضِياً إلى حدّ كبير بشأن أفراد شريحة الجامعيّين، ولكن في ما يخصّ شريحة الحوزويّين فإنّ مستوى الرضا هو أقلّ من المتوقّع والمؤمّل.

وبمشاهدة الرسم البيانيّ رقم (5) يلاحَظ أنّ المؤشّرات الثلاثة: «الوفاق المعرفيّ»، و«الاضطراب المنزلتي» (وهو عكس الوفاق المنزلتي)، و«الوفاق العقيديّ السياسيّ»، تطرح باعتبارها ثلاثة مؤشّرات مهمّة وذات تأثير مباشر على منحنى «الشعور بالوحدة».

وبالنظر إلى كون مؤشّر الوفاق القِيَميّ (السياسيّ) مع الوفاق العقيديّ (السياسيّ) من عائلة واحدة أو نطاق واحد (الوفاق السياسيّ)، فقد رُسمت دائرتاهما في التخطيط البيانيّ رقم (5) متقاربتين، وفي الحقيقة إنّ المؤشّرين المذكورين يمكن اعتبارهما مؤشريّ الوفاق الثقافيّ، وليسا منفصلين عن بعضهما البعض.

أما مؤشّر الفعل التواصليّ، فإنّ له تأثيراً غير مباشر، ويترك تأثيره على منحنى «شعور الحوزويّين بالوحدة مع شريحة الجامعيّين» عن طريق رفع مستوى الوفاق المعرفيّ، وبناءً على الرسم البيانيّ المذكور يمكن القول عن الحوزويّين ما يلي:

1 - إنّ الحوزويّين الذين يملكون وفاقاً قِيَميّاً (سياسيّاً)، وكذلك وفاقاً عقيديّاً (سياسيّاً) أكثر مع شريحة الجامعيّين، أي أنّهم يؤمنون - أكثر - بالقِيَم السياسيّة من قبيل حرّية التعبير، والمشاركة السياسيّة - الاجتماعيّة للشعب (وخاصة النسوة) في المجتمع (مثل إيمان فئة الجامعيّين بذلك)، أو إنهم يفكّرون بالقضايا التي يعاني منها المجتمع، مثل التمايزات الاقتصاديّة الراسخة في المجتمع (شأنهم شأن شريحة الجامعيّين) ويفكّرون في عواملها الاجتماعيّة، فإنّهم يحملون نظرات متفائلة ومنفتحة تجاه مختلف العلوم الإنسانيّة في الجامعات، ويرون أنّ تلك الفروع والاختصاصات ضروريّة أكثر للمجتمع وسعادته.

ولا ريب في أنّ الشعور بضرورة تلك الاختصاصات والفروع الجامعيّة بمختلف العلوم الإنسانيّة في الجامعات، يزداد أكثر فأكثر إثر ازدياد التواصل مع الجامعيّين (الفعل التواصليّ)، وهذا النمط من النظرة التفاؤليّة نحو مختلف العلوم الإنسانيّة في الجامعات،

واعتبارها ضروريّة أكثر للمجتمع ـ الذي عُبِّر عنه بالوفاق المعرفيّ ـ يؤدّي إلى شعور الحوزويّين بالوحدة مع أصحاب تلك العلوم، أيضاً.

2 ـ من جهة أخرى؛ فإنّ الحوزويّين الذين يولون اهتماماً أكبر للمنزلة الاجتماعيّة لشريحة الجامعيّين، ويركّزون أقلّ ما يمكن على رجحان وأفضليّة المنزلة الاجتماعيّة لشريحتهم على شريحة الجامعيّين، فإنّهم يتعاملون بمرونة أكثر مع تلك الفئة، ويُظهرون شعوراً بالوحدة أكثر فأكثر.

5 ـ الاستنتاج النهائيّ وتقديم المقترحات:

ممّا سلف يظهر لنا أنّ كلتا الشريحتين كانتا تعتقدان أنّ مستوى المودّة والمحبّة بين الجامعيّين ورجال الدين في مجتمعنا المعاصر هو أقلّ من المتوسّط. بيد أنّه بناءً على مؤشّرنا الذي اصطنعناه (الشعور بوحدة أعضاء كل شريحة تجاه الشريحة الأُخرى) يمكن القول إنّ مستوى الشعور بالوحدة لدى فئتَيْ الجامعيّين والحوزويّين تجاه بعضهما، في العيّنة التي اخترناها هو أعلى من المتوسّط بقليل، بالرغم من أنّ «شعور الحوزويّين بالوحدة مع شريحة الجامعيّين» أعلى بقليل من «شعور الجامعيّين بالوحدة مع فئة رجال الدين».

كما أنّ العوامل المؤثّرة على الشعور بالوحدة لكلتا الفئتين مع الأُخرى (الجامعيّين والحوزويّين) ينبغي تلمُّسها والبحث عنها عبر خمسة مؤشّرات مهمّة سيأتي ذكرها، بأشكال متباينة وأنماط متفاوتة، وهي عبارة عن:

1 ـ الوفاق القِيَميّ.

2 ـ الوفاق المنزلتيّ.

3 ـ الوفاق المعرفيّ.

4 ـ الوفاق الثقافيّ (السياسيّ).

5 ـ الفعل التواصليّ.

وربما يمكن القول إنّ مركز الثقل ونقطة العزيمة في كلا النمطين العلّيين هو مؤشّر «الفعل التواصليّ». فوجود الارتباط والعلاقة الفعّالة والتواصل النشط بين كلتا الشريحتين يمكن أن يترك تأثيره على النمط العلّي (وخاصة النمط المتعلّق بالجامعيّين).

ثم إنّ ازدياد «الوفاق الثقافيّ» (السياسيّ) يؤثّر هو الآخر على النمط المتعلّق بالجامعيّين وازدياد بعض عناصره [مثل الوفاق القِيَميّ (السياسيّ) والوفاق العقيديّ (السياسيّ)] وعلى النمط المتعلّق بالحوزويّين كذلك. وازدياد مستوى الوفاق الثقافيّ ـ وبناءً على النمط المتعلّق بالجامعيّين ـ يتمّ عبر ازدياد الفعل التواصليّ.

وبما أنّ أربعة عوامل من بين خمسة هي من أُسرة واحدة (أو نطاق واحد) وتندرج في السياق الثقافيّ، فإن مخاطبينا الأصليّين هنا ـ في الغالب ـ هم معظم الناشطين والمسؤولين والمتصدّين للشأن الثقافيّ في المجتمع.

وإذا أردنا أن يكون لدى فئتَيْ رجال الدين والجامعيّين مشاعر وحدويّة، ومودّة قلبيّة تجاه كلٍّ منهما، فينبغي البدء من الأُصول والجذور ومن المنابع. بعبارة أخرى، ينبغي أن يتمّ التدخّل في كيفيّة دمج الإنسان في مجتمعه، وتربيته الاجتماعيّة، وخاصة الأجيال الجديدة الصاعدة، ولابدّ من الامتناع عن أيّ حديث، أو اقتراف أيّ عمل يلحق الضرر بمشاعر الوحدة من إحدى الفئتين تجاه الأُخرى.

ونشير هنا إلى أنّ الجهات والمؤسّسات المؤثّرة في عمليّة تربية الإنسان وتثقيفه ـ وخاصة الجيل الجديد ـ هي: الأُسرة، والمدرسة،

والجامعة، والحوزة العلميّة، ووسائل الإعلام والاتصال العامة ـ كالإذاعة والتلفزيون، والصحف وأمثالها ـ وكذلك المسؤولون المتصدّون للشأن العام في المجتمع، الذين يُقتدى بأقوالهم ويُحتذى حذوُهم ـ ولابدّ من أن تأخذ كلّ هذه الجهات بعين الاعتبار ما يلي:

1 ـ ينبغي الامتناع عن أيّ عمل أو خطاب يعطي أفضليّة أو يولي أرجحيّة لمنزلة فئة اجتماعيّة معيّنة على حساب فئة أو شريحة اجتماعيّة أُخرى (الوفاق المنزلتيّ).

2 ـ يجب اجتناب أيّ مبادرة أو قول يجعل دوراً ما أو وظيفة اجتماعيّة ما أو منصباً ما؛ حكراً على فئة معيّنة ويحرم الآخرين منه (الوفاق الوظيفيّ أو الوفاق على الدور).

3 ـ لابدّ من الامتناع عن إثارة أيّة حساسيّات نحو أحد الفروع أو التخصّصات الجامعيّة والحوزويّة، من دون داع (الوفاق المعرفيّ).

4 ـ التأكيد على وجوب ما يلي:

أولاً: إقامة ندوات علميّة ـ ثقافيّة، وسياسيّة ـ اجتماعيّة.

ثانياً: تشخيص وتعيين مشاريع بحثيّة وتحقيقيّة.

ثالثاً: تكوين لجان للبرمجة والتخطيط في المنظّمات الحكوميّة، والمؤسّسات، والوزارات، والهيئات الحكوميّة.

رابعاً: إقامة مخيّمات سياحيّة وسفرات لزيارة العتبات، تشارك فيها كلتا الشريحتين مع مراعاة الأُمور السالفة الذكر.

ذلك كلّه يمكن أن يؤدّي إلى زيادة مساحة الوفاق الثقافيّ بين

فئتَيْ رجال الدين والجامعيّين (إيجاد الوفاق الثقافيّ عبر الممارسة التواصليّة).

2 ـ إنّ شخصيّات كلّ من الفئتين ينبغي أن تُتاح لها فرصة التدريس في المؤسّسات التعليميّة للفئة الأُخرى، وأنّ من طرح المعطيات العلميّة التي توصّلت إليها على مسامع وأنظار المستويات المتوسّطة من الشريحة المقابلة. وينبغي أن يبادر مسؤولو الجامعات والحوزات، أنفسهم، لتوجيه الدعوة إلى تلك الشخصيّات.

3 ـ إنّ أعضاء كلتا الشريحتين ينبغي أن يتمكّنوا ـ في حالة رغبتهم وإحرازهم الشروط اللّازمة ـ من الحصول على الوثيقة الدراسيّة المصدّقة من المركز العلميّ للشريحة الأخرى، للاستفادة من مزاياها المادّية والمعنويّة.

4 ـ ينبغي تكريم وتشجيع أبرز الوجوه والشخصيّات الفذّة في الحوزة والجامعة ـ سنويّاً ـ ويجب عدم السماح لوسائل الإعلام العامة بإثارة التشكيك وطرح علامات الاستفهام على الوجوه الوطنيّة والدينيّة البارزة في تاريخ بلدنا. وإذا كان لديها ثمّة انتقادات، فإنّها تطرح مع المحافظة على احترامهم وكرامتهم. وينبغي أن يُسجّل ويُصان التراث الفكريّ الثقافيّ لمجتمعنا، ويُصان من التطاول عليه عبر قصيري النظر وذوي النوايا السيئة.

5 ـ إنّ الذين يؤمنون بوحدة وشريحتَيْ الجامعيّين والحوزويين وتلاحمهما حقّاً، ويمارسون ذلك بشكل عمليّ، يجب تعريف الرأي العام عليهم كنماذج وقدوات للحوزة والجامعة،

والامتناع عن اصطناع صفات وخلعها مجاناً على أُناس هم ليسوا هكذا.

6 ـ لابدّ من تطوير بنية وتشكيلات مؤسّستَيْ الحوزة والجامعة، بالتعاون بين مسؤولي هاتين الجهتين، بحيث إنّ الجيل الصاعد الناتج منهما (المنكبَّ على دراسة المستوى المتوسّط فيهما)، تنشأ لديه حساسيّة ثقافيّة مشتركة ـ سواء من الناحية الدينيّة أم من حيث المدارس الفكريّة المعاصرة في العالم ـ وبعبارة أُخرى؛ فإنّ على الحوزات الدينيّة أن تدرج في مناهجها التعليميّة المدارس والأفكار المعاصرة، وخاصة معطيات العلوم الإنسانيّة، وأن لا ترى نفسها في غنىً عنها، وعلى الجامعات أن تبادر إلى (توطيد) وحفظ الأواصر القِيَميّة ـ الثقافيّة مع مجتمعاتها، وأن تنظر بتمعّن وتدبّر في معاني العلوم ومضامينها، وخاصة في ما يتعلّق بالعلوم الإنسانيّة، في ضوء الثمار والمساعي النظريّة لحوزة المعارف الدينيّة.

7 ـ إنّ نظام (إيفاد الطلبة الجامعيّين للدراسة في خارج **إيران**) ينبغي أن يتحسّن ويتطوّر، بحيث يجنّب الأفراد ـ بعد إنهائهم للدراسة وتخرّجهم في الجامعات ـ الانقطاع والنأي عن ثقافتهم الوطنيّة والإسلاميّة.

8 ـ على المتصدّين للشؤون الثقافيّة في كلّ مفاصل النظام والحكومة (الإيرانيّة)، وكذلك العناصر المؤثّرة والناشطة في كلتا المؤسّستين؛ الحوزة والجامعة ـ بشكل خاص ـ أن يتقبّلوا في صفوفهم الأشخاص الغرباء عن أوساطهم ويستوعبوهم بأقلّ ما يمكن من سقف الشروط، سواء في مجال القِيَم أم في مجال الأعراف والقواعد، وأن يؤطّروا حساسيّاتهم في

إطار تلك الحدود الدنيا الممكنة، لكي لا يمنع ـ من دون وجه حقّ ـ أفراداً من هاتين الفئتين من المجتمع الوطنيّ (الإيرانيّ)، من الولوج في المؤسّستين المذكورتين.

ولاية الفقيه
وحقيقة السؤال النهضويّ والوحدويّ
عند الإمام الخُمَينِيّ

أ. نبيل علي صالح(*)

تمهيد ضروريّ:

من المعروف أنّ **نظريّة ولاية الفقيه**، انطلقت في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ الإسلاميّ المعاصر بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، وإقامتها للحكم والدولة الإسلاميّة وفق مذهب أهل البيت (ع) في تأكيده الشرعيّ (الدينيّ) على ضرورة وجود وليّ يسعى إلى تشكيل حكومة إسلاميّة يكون فيها (هذا الوليّ) الحاكم الفعليَّ إلى الأمّة الإسلاميّة. ولا ريب في أنّ هذه النظريّة «الفقهيّة ـ السياسيّة» أثارت الكثير من الجدل والتساؤل حول مختلفَ الجوانب والعناصر

(*) باحث وكاتب من سوريا.

المكوّنة لها، والمتفرّعة منها في طبيعة حجمها الفكريّ والسياسيّ، وطريقة إقرارها، والصلاحيّات التي تعطيها للوليّ الفقيه في ممارسته لمسؤوليّات تسلّم السلطة وإدارة البلاد، وتولّي المهام الحكوميّة (على مستوى العلاقة التي تربطه بالمجتمع ومختلف الشرائح والمواقع الاجتماعيّة والتيّارات السياسيّة العاملة في داخله). كما أثارت هذه النظريّة الجدل في طبيعة الأحكام والضوابط الفكريّة والعمليّة (الشرعيّة) التي تتحرّك مفاعيلها، في إطار الواقع، من خلال ضرورة وجود حكومة إسلاميّة في عصر الغَيبة (غَيبة الإمام الثاني عشر (عج) تعمل على نقلِ تلك الأحكام والتصوّرات والمفاهيم السياسيّة والدينيّة الفقهيّة، بشكل مباشر وغير مباشر، إلى ساحة الحياة عبر أنظمة الدستور الإسلاميّ وموادّه[1].

وإذا كانت **نظريّة ولاية الفقيه** تشكّل حاليّاً النظريّة الوحيدة المتكاملة والناضجة التي تمكّنت من إيجاد مواقع قويّة لها في الواقع الإسلاميّ المعاصر، في طبيعة تحديدها الحاسم لأصول النظام السياسيّ الشرعيّ ومرتكزاته في عصر غيبة **الإمام المنتظر (عج)**، فإنّ ذلك لا يُعفي أصحابها والمنظّرين لها من الوقوف المتأنّي الواعي أمام تلك التساؤلات والإشكاليّات التي أثارها، ولا يزال يثيرها،

---

(1) وهذا ما حدثَ فعليّاً في إيرانَ عندما أعطى الإمام الخُمَينيُّ، المنظِّر الحقيقيُّ لولاية الفقيه، توجيهاته وإرشاداته للمسؤولين هناك من أجل إقامة دستور إسلاميّ يقوم على قاعدة وجود استفتاء شعبيّ عامّ يأخذ بعين الاعتبار رأيَ الأمّة واختيارها، ليس في مسألة الدستور فحسب، بل وأيضاً في مسألة انتخابات رئاسة الجمهوريّة، ومجلس الشورى، ومجلس الخبراء الذي ينتخب الوليّ الفقيه. وقد جاء ذلك كلّه من أجل أن يكون للشعب رأيه في جميع قضايا الحكم الإسلاميّ، والإمام الخُمينيّ نفسه كان يُشِيد دائماً بالشعب، ويقول بأنّ كلّ ما عندنا من الله أوّلاً، ثمّ من الشعب الأمّة ثانياً.

الكثيرون حولها، ومحاولة البحث والتحقيق فيها من جديد، والإجابة الجادّة والمسؤولة عنها[1].

ضمن هذا الإطار تأتي دراستنا هذه لتسلّط الضوء على معنى

---

(1) لعلّ من أبرزها أنّ ولاية الفقيه لا تعني سوى استبداد (هذا الفقيه) برأيه وتمسّكه بقراره ورفضه الدخول في نقاش حول أيِّ موقف يتّخذه هنا وهناك؛ أيَ أن يكون الفقيه مقدّساً، وفوق مستوى النقد والمساءلة.. ولكنّ المسألة ـ حقيقةً ـ ليست كذلك. وقد أثبت الواقع العمليّ لولاية الفقيه، في دولة ولاية الفقيه (إيران)، من خلال تطبيقاتها وأساليب تنفيذها وإدارتها من قِبَل مؤسّسات المجتمع الإسلاميّ هناك، أنّ الأمّة هي المعنيّة الأساسيّة بحركة الولاية، وهي الهدف الأساسيّ لاجتهادات الفقهاء والعلماء. حيث انطلقت (الأمّة) من خلال ممثّليها الواعين والملتزمين لمناقشة الفقهاء من آرائهم واجتهاداتهم المتنوّعة؛ لأنّ ذلك من حقّ الأمّة الشرعيّ الذي يُوجب عليها أن تدخل مع الفقيه العادل في نقاش موضوعيّ وعلميّ حول اجتهاده إذا رأت فيه خطأ، وعليه أن يجيبها عن هذه الأسئلة والمناقشات. وقد كان هذا الأمر من بديهيّات العمل الاجتماعيّ والسياسيّ للأئمّة المعصومين (ع).. فها هو الإمام (ع) يقول: «لا تكلّموني بما تكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقٍّ قيل لي أو التماسِ إعظام لنفسي، فإنّه مَن استثقل الحقّ أن يقال له أو العدّ أن يعرض عليه، كان العلم بهما أثقلَ عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل، فإنّي في نفسي فوق أن أخطئ»، وهو حقيقة فوق أن يخطئ بحسب ما نعتقد. ولذلك من حقّ الأمّة، في الخطّ الإسلاميّ الأصيل، أن تطلب من قيادتها تفسير الأمور ومجريات الأحداث، واستماع النصائح، وهذا ما تمثّلته فعليّاً القيادة الإسلاميّة للإمام الخُمَينيّ الراحل، وخلفه الكريم السيّد الخامِنَئِيّ، من خلال تأكيدها، بأفعالهما وليس بأقوالهما، على أنّ ولاية الفقيه ليس معناها أن يكون الفقيه إنساناً مقدّساً لا يطاوله النقد والتصحيح والاعتراف بالأخطاء. ولكنّها نظريّة إسلاميّة تضع القائد على رأس المسؤوليّة الرساليّة العليا، ليتحمّل هذه المسؤوليّات ويملك شرعيّتها، في وجوده وامتداده، في حكمه ومبادئه؛ ليكون الفقيه العادل المنفتح على الأمّة، والمنفّذ لمصالحها العليا التي هي أساساً مصالح الإسلام.

مصطلح **ولاية الفقيه**، وبيان المقصد الحقيقيّ من البحث فيها، وبالتالي إنجاز مختلف عناصرها ومعطياتها، والعمل على تطبيقها في دولة الإسلام المعاصرة التي أسمح لنفسي بأن أطلق عليها تسمية «**دولة المشروع الإسلاميّ النهضويّ**».

ونحن عندما نؤكّد على أنّ **إيران**، اليوم تشكّل قاعدة أساسيّة للمشروع الحضاريّ النهضويّ الإسلاميّ، فإنّنا نرى، بطبيعة الحال، أنّ هناك علاقة جوهريّة وجذريّة قائمة بين **نظريّة ولاية الفقيه**، باعتبارها المعتقد[1] الفكريّ والسياسيّ، والمكوّن الفقهيّ الشرعيّ لمشروع الإسلام في هذا لابلد ـ وبينَ مشروع النهضة الإسلاميّ الذي شكّل الإنجاز الإسلاميّ فيه أحد أهمّ معالِم حضوره المميّز، وإطلالته البهيّة على ساحات العصر والحياة الراهنة. ولذلك سنعمل،

---

(1) لا نقصد من خلال استخدام كلمة المعتقد هنا، كما قد يعتبر الكثيرون، أنّ ولاية الفقيه عقيدة دينيّة مقدّسة تكفّر من يرفضها، أو ينقدها، ويحاور مرتكزاتِها وأسُسها، ولكنّ التحرّك الواسع لهذه النظريّة التي طَرحها الإمام الخُمَينيّ[*] من موقع اجتهاديّ في الفقه السياسيّ، في مسارات الواقع الإسلاميّ، والإيمان العميق بها من قِبَلِ الجماهير الإيرانيّة المسلِمة، وتأييدهم العارم لها كذلك، قد أدّى إلى وضعها في مكانة عالية داخل الذهنيّة السياسيّة والدينيّة الإيرانيّة المعاصرة، بحيث أضحَت أهمّ المكوّنات المعرفيّة والحضاريّة، والاعتقادات الإسلاميّة للمسلمين هناك، ولدى كثير من المسلمين في العالم.

(*) لم يكن الإمام الخُمَينيُّ أوّل من أسّس لهذه النظريّة الإسلاميّة، فإنّ لهذه الفكرة أصولاً وجذوراً ممتدّة داخل منظومة الفقه السياسيّ الإسلاميّ عند الشيعة، وقد سبق لعلماء وفقهاء ومفكّرين إسلاميّين أن نظّروا لها منذ ما بعد غَيبة الإمام المنتظر (عج). ولكنّ الإمام الخُمَينيّ استكمل طرحها وعمّق جذورها في وجدان الأمّة، ووضّح معالمها، واستطاع أن يحوّلها من إطارها الفكريّ النظريّ إلى حيّز التطبيق والتجربة الواقعيّة.

في هذه الدراسة، على إيضاح هذه العلاقة الوطيدة بينهما، وإبرازها من خلال بحثِنا عن عناصر هذه النهضة الحضاريّة ومفرداتها ومزاياها عند **الإمام الخُمَينيّ**.

أوّلاً: معنى ولاية الفقيه:

تعني الولاية في أيّ أمر، وبخاصّة في القضايا والأمور الاعتباريّة، الحقّ الشرعيّ في تولّي ذلك الأمر، والقيام بمسؤوليّاته، والالتزام الطوعيّ بمقتضيات وجوده وامتداده في ساحة الحياة، والسعَيْ الحثيث الصادق والدؤوب باتّجاه إصلاحه وتقويمه إذا استلزمت بُنيَتُه الذاتيّة ذلك.

وبذلك تكون «ولاية الأمر» عبارة عن الالتزام الطّبيعيّ بالإشراف والقيام بالمسؤوليّة، والتعهّد بأداء الخدمات اللّازمة في سبيل إصلاح شؤون الأمّة وأحوال العِباد ومواقع البلاد بكلّ تفرّعاتها وامتداداتها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعمليّة؛ بحيث يقوم (ذلك التعهّد والتصدّي لأمر) على مبادئ شرعيّة رساليّة تضع وليّ الأمر (المتصدّي لمسؤوليّة في الأمّة) في موقع خدمة الناس، وحفظ النظام وإقامته بكلّ إخلاص وصدق وأمانة، ليكون هذا الوليّ، من خلال ذلك، مسؤولاً عن أدائه السياسيّ والدينيّ أمام الله تعالى، وكذلك أمام الأمّة والجماهير الواسعة.

وبالإضافة إلى ضرورة توفّر شرط الحصول على مواقع رساليّة علميّة عالية في الفقه والفكر الإسلاميّ، وامتلاك المعلومات والمعطَيات اللّازمة المتعلّقة بأوامر الشارع في ما يخصّ قيادة الأمّة واستلام مهامّ الولاية فيها[1]، بوصفه عاملاً أساسيّاً مسبَقاً في مسألة

(1) ومن أهمّ المعالِم المتحرّكة في هذا الاتّجاه، التي سنذكرها مفصّلة نوعاً ما في المتن العام، هي في ضرورة: =

صلاحيّة الاضطلاع بمقام القيادة، فإنّه لا بدّ من توافر شرط آخَرَ يتكامل مع الشرط الأوّل في ذلك، وهو القدرة النفسيّة والعمليّة على إدارة حياة الأمّة والمجتمع وشؤونهما.

وإذا كانت مسألة الحُكم والنظام والقيادة هي التي تُمحورُ الحديثَ حول فكرة الولاية، في سياق ضرورة وجود الحكومة الإسلاميّة التي تعني إدارة حياة الناس وفق شريعة الله، وتنظيمها على أساس الإسلام، فإنّنا نَجدُ أنّ تعريف ولاية الفقيه يجب أن يأتيَ هنا منسجماً مع تلك المقدّمات، من خلال كونها نظريّة دينيّة وسياسيّة إسلاميّة ترتكز على أساس وجود نظام إسلاميّ، يقف على رأسه فقيهٌ عالِم عادل يتولّى إدارة الحياة على أساس الأنظمة والقوانين المشرّعة إسلاميّاً (التي تنظّم علاقات الإنسان المتنوّعة)، وهذه الأنظمة والقوانين مطلوب إقامة الحياة البشريّة على أساسها في عصر غَيبة **الإمام المنتظَر (عج)**؛ أيْ أن يكون مرجعُ الحكم في هذا العصر، وولاية الشؤون العامّة في المجتمع من سياسة واقتصاد وحرب وسِلْم وشؤون اجتماعيّة و...، كلّها بِيَدِ الفقيه العادل العامل ضمن شكلٍ إسلاميّ معيّن للحكم يديره من خلال واقع البلد والأمة بأفضل شكل وصيغة ممكَنين، ويوفّر للأمّة أجواء العمل المنتج الذي يخدم

= أ ـ امتلاك ـ الفقيه ـ العامل على خطّ حفظ نظام الأمّة ـ للوعي الإسلاميّ الفعّال فكراً وشريعةً ومنهاجاً.

ب ـ امتلاك الفقيه للتقوى الإسلاميّة حركةً وممارسةً وانفتاحاً على الله والإنسان والحياة.

جـ ـ تمتّع الفقيه بميزة وعي الواقع، وضرورة معرفته لأهل زمانه ثقافةً وحضاراتٍ وتيّاراتٍ مختلفة.. وبذلك يكون الفقيه العالِم الحائز على ثقافة سياسيّة واجتماعيّة وفقهيّة واسعة، تجعله منفتحاً على جميع مواقع الحكم في الأمّة، وهو الأصلح والأجدر للقيادة وتولّي مسؤوليّة (وليس امتياز) الحكم والولاية لأنّه الأعلم، والأوعى، والأتقى، والأعرف.

قضاياها وأهدافها على طريق التطوّر والتقدّم، ويَسمحُ لأفرادها بالمشاركة في الحياة العموميّة بكلّ وعي واختيار وحرّية، بما في ذلك ممارستهم للنقد الواعي البنّاء الذي ليس له غاية سوى تسليط الضوء على مواقع الخطأ، وبالتالي العمل على تصحيحها.

ونحن عندما نتحدّث عن ولاية الفقيه، فإنّنا نريد بها، حصراً، الجانب التشريعيّ الذي يضع الفقهاء العُدول في مستوى التشريع والتنظيم، وتقديم القوانين اللّازمة للإشراف على إدارة المجتمع الإسلاميّ، من حيث كونِهم المرجعيّة الحقيقيّة في تحديد الحكم الشرعيّ، واستكشافه، واستنباطه، وتوجيه الأمّة، من خلال حقّ الأمر والنهي، للعمل والالتزام به.

ولا بدّ من القول إنّ المصادر الإسلاميّة المعروفة تحفِل بالكثير من النصوص والروايات والأحاديث التي تبيّن حدود علاقة المسلِم بنفسه وغيره، وعلاقة الأمّة الإسلاميّة بسواها من الأُمم والحضارات المختلِفة المنتشرة على امتداد ساحة الحياة البشريّة، كما أنّها تبيّن أحكام الشرع في الزواج والطلاق والميراث والعقود والتجارة[1]...

---

(1) يمكن أن تقسّم أحكام الإسلام وتشريعاته إلى قسمين أساسيّين شاملَين لجميع مناحي المجتمع والأمّة وشؤونهما:

أوّلهما: الأحكام العباديّة التي تشكّل صلة الوصل بين العباد وخالقهم، كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها من العبادات.

ثانيهما: الأحكام القانونيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة والاجتماعيّة التي تتطلّب وتستلزم (من باب الضرورة والأولويّة) وجود حكومة إسلاميّة عادلة تعمل على تجسيد تلك القوانين والتنظيمات، المتعدّدة الوظائف، على أرض الواقع اليوميّ حتّى يوم القيامة. وطالما أنّ هذه الأحكام ممتدّة زمنيّاً حتّى آخِر الحياة، من خلال ثوابتِها النصّية التي يجب أن يتعامل معها الفقهاء بحركيّة اجتهاديّة عالية في مبناها ومعناها، كي تبقى متواصلة ومستمرّة وقادرة على مواجهة متغيّرات الحياة والزمن وتحدّيات الواقع البشريّ والطبيعيّ ككلّ، فإنّ ذلك يقضي ببقاء =

(إلى غير ذلك ممّا يهمّ المجتمعات الإنسانيّة)، وتُلزِمُ المسلم بالاحتكام والخضوع لشرع الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ هذا الشرع وتلك الأحكام التي تحتاج إلى هيئة تُديرُها وتمارس صلاحيّات تنفيذها، وسلطة وحكومة إلٰهيّة صالحة وعادلة) تعمل بضروراتها بهدف تحقيق أهداف الإسلام العليا، وانتظام معيشة أبنائه وكَسبِهم داخل الأمّة الإسلاميّة[1].

= الضرورة في تشكيل حكوميّة إسلاميّة تتضمّن سيادة المبدأ والقانون الإلٰهيّ، وتسعى إلى إجرائه وتنفيذه؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك بغير وجود تلك الحكومة.

(1) لقد حدّد الكثير من الفقهاء والمراجع الكبار التفاصيل الإجرائيّة الدقيقة التي تخصّ عمليّة قيام الفقيه بدوره المرجعيّ في إطار عمله الدائم على تحقيق معيشة أبناء الأمّة وكسبِهم حالَ حدوث التميّز المنهجيّ والعمليّ الواضح بين خطّ الشهادة وخطّ الخلافة، وبخاصّة عند تملّك الأمّة لكامل وعيِها وإرادتها، وانفلاتها من سيطرة الطغاة والمستكبِرين. ويمكن أن نفصّل ذلك من خلال ما يلي:

أ ـ الإشراف على تطبيق الإسلام والشريعة الإسلاميّة من خلال تطبيق الأحكام على موضوعاتها، أو من خلال ملء منطقة الفراغ التي للشارع المقدّس لوليّ الأمر بحيث يضمن مطابَقة هذه الأحكام المتجدّدة والمتحرّكة مع العناصر الثابتة في الشريعة.

ب ـ الرقابة والنظارة على مسيرة العمل الإجرائيّ من الحكم الإسلاميّ، وضمانة الالتزام الخارجيّ للأجهزة التنفيذيّة بالعدل والقِسط والحقّ.

جـ ـ الفتيا وتشخيص الأحكام الشرعيّة واستنباطها وتقديمها جاهزة للعمل.

د ـ فصل الخصومات بين الناس بالحقّ والعدل.

هـ ـ القيادة العليا للعمل السياسيّ والعسكريّ والثقافيّ والاجتماعيّ، فيكون هو المسؤول عن وضع السياسات العامّة له وتوجيهه.

و ـ التمثيل العالي للدولة.

ز ـ مراقبة المظالم والحقوق، والاستماع إلى التظلّمات العامّة والخاصّة التي يقدّمها المواطنون ضدّ أجهزة الدولة.

ح ـ توكيل رئيس الدولة المنتخَب من قِبَلِ الأمّة، ورئيس الجهاز التنفيذيّ لإسباغ المزيد من القدسيّة والشرعيّة على موقعه في الأمّة.

إلى هنا، نحن لم نطرحِ التحديد الفقهيّ الحقيقيّ للاية الفقيه، باعتبار أنَّ لها حدوداً قد تَتّسع وتضيق تبعاً لِسِعة الرأي الفقهيّ (الخاصّ بهذا الفقه أو ذاك) وضِيقه. لكِنّ معظم المؤمنين بخطّ **ولاية الفقيه**، تحديداً، يقولون بالولاية المُطلَقة التي يتولّى فيها الوليّ الحكم بين الناس، كما ذكَرنا سابقاً، بقضاياهم العامّة في جوانب السياسة والاقتصاد والاجتماع و... إلخ، ويُصدِر أوامره ليُلزِم الأمّة، من خلال المصلَحة الإسلاميّة العليا، بضرورات (أوامر) عمليّة معيّنة بقطع النظر عن هذه الأوامر.. كما يملأ الفراغات التشريعيّة الناتجة من تغيّرات الزمان والمكان، والمتّصلة بالنظام العامّ في ما جعلَه الشارع منطقة لوليّ الأمر، وغير ذلك من الأمور والمسائل المرتبطة بحركة الأمّة ونموّها وسلامتها وتطوّرها وتكامُلها على خطّ الإسلام المحمّدي الأصيل.

ثانياً: أدلّة ثبوت ولاية الفقيه:

يتقوّم الوجود النظريّ **لولاية الفقيه**، بحسب آراء الكثير من منظّريها والقائلين بها، بالأمور التالية:

1 ـ الهدف من التشريع (قيام حكومة إسلاميّة عادلة):

لقد أنزَل الله تعالى دينَ الإسلام على الرسول (ص) من أجلِ أن يكون دين الحياة الخالد والشامل (لكلّ مفاصلها ومواقعها) الذي ينظّم أحوال الناس المختلفة، فلا يحتاجون معه إلى شيء، ويُقيم لهم أُسُس العدل الذاتيّ والموضوعيّ، فلا يخضعون معه إلى ظلم.. وطالما أنّ الهدف الأساسيّ من بعثة النبيّ الكريم (ص)، وكذلك كلّ الأنبياء والرسل (ع)، هو إقامة العدل بين الناس، فلا يمكن، والحال هذه، أن ينفّذ الدين الإسلاميّ أحكامه، ويطبّق قوانينه وتشريعاته إلّا من خلال وجود قيادة كفؤة رشيدة وعادلة؛ لأنّ ترك الأمور يؤدّي

إلى الفوضى، والرجوع إلى الشورى لم تثبُتْ سلامته الحاسمة بعد. لذلك لم يبقَ أمام الأمّة والفقهاء إلّا سلوك طريق **ولاية الفقيه** العادل والمؤتمَن على العباد والبلاد. ثمّ إنّ خط الولاية للنّبيّ (ص) وأهل البيت (ع) لا يمكن أن تنتهيَ معالِمه وعناوينه ومظاهره المتألّقة بمجرّد حصول غيبة **الإمام المهدّي (عج)**، بل لا بدّ من أن يكون لها تجذّر وامتداد في ساحة الحياة.

من هنا تمثّل الولاية للفقهاء العُدول استمراراً لخطّ الأئمّة (ع) في أخلاقهم، وسلوكهم، وطريقتهم في العمل، وأسلوبهم في الدعوة والتزام الإسلام من جانب، كما تمثّل، من جانب آخرَ، البديل (الطبيعيّ والمنطقيّ) عن حركة الأئمّة (ع) في غيابهم، ولكن من دون أن يكون (هؤلاء الفقهاء) معصومين؛ لأنّ العصمة لا مدخليّة لها في ذلك، كونها تتمثّل بطبيعة تأدية العمل الإسلاميّ الرساليّ، في ضرورة المحافظة القصوى على سلامة الخطّ الفكريّ الإسلاميّ في حياة الناس بالمستوى النظريّ أساساً[1].

يقول **الإمام الخُمينيُّ** في كتابه **(الحكومة الإسلاميّة)**: «**تَوَلِّي أمر الحكومة بحدّ ذاته ليس مرتبة ومقاماً، وإنّما مجرّد وسيلة للقيام بوظيفة الأحكام، وإقامة نظام الإسلام العادل.. يقول أمير المؤمنين (ع) لابن عبّاس عن الحكومة نفسها: «ما قيمة هذا النعل؟»، فقال ابنُ عبّاس: لا قيمة لها. فقال (ع): «والله لَهِيَ أَحَبُّ إليَّ من إمرتِكم إلّا أنْ أُقيم حقّاً (أيّ أُقيم قانون الإسلام ونظامه) أو أدفع باطلاً»[2] (أي القوانين والأنظمة الجائرة والمحرَّمة). إذاً،**

---

(1) هذا لا يعني أنّ الإمام المعصوم لا علاقة له بالجانب التطبيقيّ للفكرة في سياق حركتها في الواقع العامّ. ففي حال وجوده (ع) لا قرار لأحد فوق قراره ورأيه، لأنّ كلامه النظريّ، والعمليّ حجّة على الجميع في جميع المجالات.

(2) «نهج البلاغة»، الخطبة (33).

فالحاكميّة نفسها والإمارة مجرّد وسيلة ليس إلّا»[1].

ويقول سماحته في موقع آخَر من كتابه: «**الأئمّة والفقهاء العُدول مكلّفون بالاستفادة من النظام والتشكيلات الحكوميّة من أجل تنفيذ الأحكام الإلٰهيّة، وإقامة النظام الإسلاميّ العادل، والقيام بخدمة الناس. الحكومة بحدّ ذاتها بالنسبة إليهم لا تعني سوى المشقّة والتعب. لكن ما العمل؟! إنّهم مأمورون بالقيام بالوظيفة. فمسألة «ولاية الفقيه» هي مسألة تنفيذ مهمّة والعمل بالتكليف»**[2].

2 ـ النصوص الشرعيّة:

ومعظمها من الأحاديث الكثيرة، الواردة في مجال تثبيت حاكميّة الفقهاء العدول (بمعانٍ وطرق و«آليّات متعدّدة)، ونختار منها ما يلي:

أ ـ رُوِي عن رسول الله (ص) أنّه قال: «**اللّهمّ ارحم خُلفائي**»، قيل: يا رسول الله، ومَنْ خلفاؤك؟ قال: «**الذين يأتون بعدي يَرْوُون حديثي وسنّتي...**»[3].

---

(1) الإمام الخُمَينيّ، **الحكومة الإسلاميّة**، ص94، ط 2، مركز بقيّة الله أعظم، بيروت 1999م.

(2) المصدر نفسه، ص95.

(3) المصدر نفسه، ص101. وقد ذكر المؤلّف مصادر هذه الرواية وطُرقَ وُرودها وأسانيدها. والواضح أنّ هذه الرواية قد حظيَت بدراسة وافية لدى بعض الفقهاء الذين لاحظوا عليها عدم وُرودها في مجال الولاية العامّة، لا سيّما على أساس الزيادة المرويّة في بعض الروايات «**ثمّ يعلّمونها**» أو «**فيعلّمونها الناس من بَعدي**» بما يؤكّد إرادة الخلافة بالتبليغ. وقد سجّل بعضهم على تلك الفكرة أنّ الرسول (ص) قد أطلق هذه الكلمة بمعناها المرتكز عند الناس الذي يمثّل الإنسان الذي يلي ما يليه المستخلِف من الأمور.. فلم يكن هناك إبهام في ما هو المراد منها، ولذلك كان السؤال من قِبَلِ السامعين عن تحديد شخصيّتهم.. فيمكن الأخذ بإطلاق المفهوم المرتكز عند الناس... ولكنّ السؤال الذي يجد =

ب ـ قول الرسول (ص): **«العلماء وَرَثة الأنبياء»**[1]. و**«الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»**، قِيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: **«اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحَذروهم على دينكم»**[2].

جـ ـ ما رُوي عن **الإمام عليٌ** (ع): **«مَجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلالِه وحرَامه»**. ويشمل معنى كلمة **«مجاري الأمور»** كلّ شؤون الناس في المجتمع.

د ـ ومنها ما رُوِي عن **الإمام الكاظم** (ع): **«إنّ المؤمنين الفقهاء حُصون الإسلام كحُصون سُور المدينة لها»**.

هاآ ـ ومنها ما رُوِيَ عن **صاحب الزمان** (عج): **«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة الله...»**.

= بعضهم ضرورة في طرحه هو: هل كان السامعون آنذاك يفهمون للنبيّ الولاية العامّة في ما جعله الله له في مسؤوليّات، لتدلّ كلمة الخلافة على هذا المعنى في ما تدلّ عليه من معانٍ، أو أنّهم لم يفهموا من دوره غير التبليغ. فقدْ يدّعي بعض الناس أنّ المسلمين لم يعرفوا مهمّة الرّسول جيّداً.. ولكنّنا يمكن أن نُجيب على هذا الإشكال من خلال دراسة الواقع الذي تحرّك فيه النبيّ الكريم (ص) وعاش وقائعه مع المسلمين في كلّ شيء؛ بحيث كانوا يَرَوْنه الرسول المبلّغ، والقائد المنفّذ الذي تحرّكت معه الرسالة نظريّاً وعمليّاً، ولذلك لا مجال هنا للتشكيك في حيثيّات الرواية في هذا الجانب.. ونحبّ أن نذكّر هنا أنّ هناك مناقشات أخرى كثيرة جدّاً حول تلك الروايات في طبيعة أسانيدها، وموارد عملها، وأساليب تفسيرها، وظواهر ألفاظها.. إلخ، يمكن العودة إليها في مصادرها الأساسيّة المطروحة.

(1) الكليني، الكافي، ج 1، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص58.

3 ـ ضرورة وجود قيادة حاكِمة (تشكيل الحكومة الإسلاميّة):

يعطي الجوّ العامّ الذي يحيط بعمل الفقيه، في نطاق الأحكام والواجبات الشرعيّة المُلقاة على عاتقه، قناعة راسخة لدى هذا الفقيه أو ذاك بأنّه لا بدّ من وجود قيادة تحكُم مسيرة الأمّة وتوجّهها نحو تحقيق أهدافها الإسلاميّة العليا، التي لا تخضَع لأمزجة البشر وأهواء الناس بما يشكّل استكمالاً حقيقيّاً لمسيرة الإمامة في الأمّة، التي يُفترض بقيادتها تلك أن تملِك وضوح الرؤية في الشرعيّة التي تحكم الواقع، وتقوده إلى الفلاح والصلاح من خلال المعرفة الواعية والعميقة والشاملة للشريعة، والخبرة الواسعة لآفاق الحياة من حولِها.

وفي هذا المجال، يذكر الفقهاء في بحوثهم ودراساتهم الإسلاميّة أدلّة ثلاثة (عقليّة وشرعيّة) على ضرورة تشكيل حكومة إسلاميّة في عصر الغَيبة:

أ ـ أحكام الإسلام تستلزم الحكومة:

غنيّ عن القول إنّ الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة لم تأتِ من أجل أن يقوم المبلّغون والعلماء بإيصالها إلى المكلّفين فقط، بل لا بدّ من وجود جهة إشرافيّة، إذا صحّ التعبير، تقوم بتبليغ الأحكام وتعمل، في الوقت نفسه، على تنفيذها، وتوجيه حركة الفرد والأمة باتّجاهها بما يتناسب مع مفاهيم الإسلام ومبادئه. وليتحقّقَ هذا الهدف الكبير جاءت مسألة «ضرورة إقامة الحكومة الإسلاميّة»، وإيجاد مؤسّسات وهيئات تنفيذيّة على يد الرسول (ص) والأئمّة (ع).. وهذه الضرورة لم تُرفع حتى الآن، بل على العكس من ذلك، لقد زادت وتائرها في عصر غَيبة الإمام الحجّة (عج)، باعتبار أنّ الأحكام والتشريعات الأساسيّة لم تتغيّر بتقادم الزمن، ولم تسقط عن الاعتبار.

ب ـ حفظ نظام الناس وتأمين حقوقهم ومصالحهم:

لا تتحقّق مسألة حفظ النظام العامّ للأمّة (أيّ أمّة) إلّا بوجود حكومة ومؤسّسات تنفيذيّة تقوم بإخراج التشريعات الإسلاميّة إلى حيّز التطبيق. والأمّة الإسلاميّة ليست بعيدة عن هذا الهدف الكبير.. من هنا جاءت ضرورة تشكيل حكومة إسلاميّة عادلة تعمل على حفظ نفوذ المسلمين، وحمايتهم، وتأمين مصالحهم، ورعاية حقوقهم وأعراضِهم. وهذه الحاجات الواضحة للمجتمعات الإسلاميّة لا يُعقَل تركُها من الحكيم، الصانع، الخالق، المدبّر، اللطيف بعباده، الرؤوف بهم، ولا يُعقَل أن يتركهم بعد غَيبة وليّ الأمر (عج) مضطرِبين متزلزلين، لا نظامَ يجمعهم، ولا عدلَ يُنشَر بينهم، من دون حماية، ولا وسيلة يركُنون إليها لتلبية تلك الحاجات، لا سيّما وأنّ الغيبة ربّما تمتدّ لسنِينَ متمادية، ولعلّها تطُول، والعياذ بالله، إلى مئات السنين (والعلم عنده تعالى). فهل يُعقَل من حكمة الباري الحكيم إهمال الأمّة الإسلاميّة وعدم تعيين تكليف لهم[1]؟ وهل يرضى الحكيم تعالى بالهرَج والمرَج واختلال النظام، أمْ هل يرضى لهم بأن يذُوبوا في سائر المجتمعات التي يَعيشون فيها، وأن يتخلّوا بالتالي عن دينهم وإسلامهم وشرعهم، ولم يأتِ بشرع قاطع للعذر لئلّا تكون للناس عليه حجّة إذا انقادوا لغير دين الله في حياتهم الاجتماعيّة والسياسيّة المحتاجة إلى حكومة ووالٍ؟! إنّ هذا الأمر لا يُتعقَّل على الإطلاق. فالمشرِّع الحكيم قد جعل سبيلاً لنا، وكلّ ما علينا فعلُه هو أن نفتّش عن هذا السبيل.

---

(1) مالك وهبي، **الفقيه والسلطة والسلطان: بحوث في ولاية الفقيه والأمّة**، الدار الإسلاميّة، لبنان 1999م، ص37 ـ 38.

جـ - آيات القرآن وأحاديث الرسول (ص) والأئمّة (ع):

يوجد في القرآن الكريم آيات كثيرة[1] تدلّ على ضرورة وجود نظام عامّ يجمع الناس على الحقّ، ويرفع عنهم الخلاف والتناحر والتوتّر، ويحقّق لهم العدل والرحمة والسعادة. ومن الطبيعيّ ألّا يكون تحقيق تلك الأهداف، التي هي أهداف النبوّة والإمامة، ممكناً في الواقع العمليّ من دون وجود ولاية دينيّة شرعيّة يتولّاها أناس محدّدون (أولو الأمر) بالإسم والصفات؛ لأنّ هداية الإنسان إلى كماله وسعادته لا تكون إلّا من خلال نداء الفِطرة في داخله، أو من خلال أمر آخَر خارج عنه يعمل على توجيه مسيرة الإنسان والمجتمع نحو كماله الممكن له. ويبدو لنا أنّ هذا الأمر الخارجيّ لا يمكن أن يرتكز على المبادئ والقِيم التي توصّلت إليها تجارب الإنسانية والمجتمعات البشريّة عبر تاريخها الطويل؛ أي أنّه لا يمكن الركون إلى الإنسان وحدَه لكي يقرّر مصيره ويدير شؤون حياته المختلفة، ويحقّق العدل لوحده وبنفسه (باعتبار أنّ الإنسان ظَلوم جَهول وكَفور)[2]، وحتى وإن كان التشريع موجوداً عنده، فإنّ مجرّد وجوده لا يكفي لرفع الاختلاف والتناقض؛ لذلك لا بدّ من وجود حكومة

---

(1) من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة النحل: الآية 64]، وقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [سورة البقرة: الآية 213]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [سورة المائدة: الآيتان 55، 56].

(2) قوله تعالى: ﴿...إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [سورة الأحزاب: الآية 72]، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾ [سورة إبراهيم: الآية 34].

عادلة تقف على رأس قيادة الأمّة، وتقوم بأداء مهامّ رفع الخلاف وإقامة العدل بين الناس.

وأمّا الروايات فكثيرة، وهي على قسمين، كما يؤكّد أحد الباحثين:

القسم الأول: ما دلّ على أنّ كلّ ما يحتاج إليه العباد قد شرّع الله فيه تشريعاً. ويُستفاد في هذا القسم من الروايات: أنّ الله قد شرّع تشريعاً ما في ما نحتاجه في حال الغيبة.

يقول **الإمام الصادق** (ع): «**إنّ الله تبارك وتعالى أنزلَ في القرآن تبيانَ كلّ شيء حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد أن يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن إلّا وقد أنزل الله تعالى فيه**»[1]. ويقول (ع): «**الحمد لله الذي لم يُخرجْني من الدنيا حتى بيّنت للأمّة جميع ما تحتاج إليه**»[2].

يعلّق **الإمام الخُمَينيّ قائلاً**: «**وأيّ حاجة كالحاجة إلى تعيين من يدّبر أمر الأمّة ويحفظ نظام بلاد المسلمين طيلة الزمان ومدى الدهر في عصر الغَيبة، مع بقاء أحكام الإسلام التي لا يمكن تنفيذها إلّا بيد والي المسلمين وسائس الأمّة والعباد**».

القسم الثاني: ما دلّ على ضرورة الإمامة في حياة الناس من حيث حفظ النظم ورفع الاختلاف، وأنّ هذه الضرورة لا تنحصر بزمان دون آخرَ. يقول **الإمام عليٌّ** (ع): «**فرضَ الله الإيمان تطهيراً من الشِّرك**.. إلى أن يقول: **والإمامة نظاماً للأمّة**»[3].

---

(1) أصول الكافي، ج 1، ص 48، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، منشورات المكتبة الإسلاميّة سنة 1488هـ.

(2) الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج 1، ص 62، حجريّة؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأخبار، ج 6 ص 319.

(3) **نهج البلاغة**، شرح الشيخ صبحي الصالح، الحكمة رقم 252، وشرح الشيخ محمّد عبده، ج 4، ص 55.

ويقول **الإمام الرضا** (ع) في ما رواه **الشيخ الصدوق في علل الشرائع وعيون أخبار الرضا** (ع) بسنده عن الفضل بن شاذان: «**فإذا قال: فلِمَ علّ أُولِي الأمر وأمرَ بطاعتهِم؟ قيل: بعلَل كثيرة:**

منها: أنّ الخَلق لمّا وقفوا على حدّ محدود وأُمِروا أن لا يتعدَّوا ذلك الحدّ لِما فيه من فسادِهم، لم يكن يثبُتُ ذلك ولا يقوم إلّا بأن يَجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدّي والدخول في ما حظر عليهم؛ لأنّه إن لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قَيّماً يمنعهم من الفساد، ويُقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أنّا لا نجد فِرقة من الفِرَق ولا ملّة من الملل بقَوا وعاشوا إلّا بقيّم ورئيس لما لا بدّ لهم من أمر الدين والدنيا، فلم يجُزْ في حكمة الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنّه لا بدّ لهم منه ولا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عددهم، ويقسمون به فَيْئَهم، ويُقيم لهم جمعتَهم وجماعتهم، ويَمنع ظالمَهم من مظلومِهم.

ومنها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدَرَسَت المِلّة، وذهب الدين، وغُيِّرت السنّة والأحكام، ولَزادَ فيه المبتدِعون، ونقص منه الملحِدون، وشبّهوا ذلك على المسلمين، لأنّا قد وجدنا الخَلق منقوصين محتاجين غيرَك آملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتُّت أنحائِهم. فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاؤوا بالرسول لَفَسدوا على نحو ما بيَّنّا، وغُيّرت الشرائع والسُنَن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك فساد الخَلق أجمعين»[1].

وبذلك يتّضح أنّ العقل والشرع متّفقان تماماً على ضرورة إقامة

(1) الشيخ الصدُوق، **عيون أخبار الرضا**، ج 2 ص 99.

الحكم الشرعيّ الإسلاميّ العادل، وبذل أقصى الجهد النفسيّ والعمليّ من أجل تحقيقه على أرض الواقع.

الآن، وبعدما ثبتَ سابقاً أنّه لا بدّ من قيام حكومة إسلاميّة عادلة تحافظ على نظام الأمّة، وترعى مَصالحها وشؤونَها الحياتيّة المختلفة، وتدافع عنها وعن أرضها وحقوقها وفقَ الإسلام... فإنّه يطرح السؤال التالي: هل يحقّ لأيّ شخص أن يكون حاكماً ووالياً على بلاد الإسلام والمسلمين.. أم أنَّ هناك شروطاً ومواصفاتٍ حدّدها الشارع المقدّس لمن يريد تسلّم هذه المسؤوليّة الرسالية الرفيعة؟! وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الشروط الواجب توفّرها في وليّ المسلمين؟!.

أ - أن يكون الوليّ عالِماً بالقانون الإسلاميّ والتشريعات الفقهيّة الإسلاميّة.

ب - أن يكون حائزاً على شرط العدالة (التقوى والورع) التي يُظهِر من خلالها حرصَه الشديد على الالتزام الشخصيّ العميق، والتقيّد التامّ بكلّ الأنظمة والأحكام الإسلاميّة، باعتبار أنّ الفقيه، كما يؤكّد **الإمام الخُمينيُّ**، ينهض بكلّ ما نهض به الرسول (ص) لا يزيد ولا يُنقِص شيئاً، فيُقيم الحدود كما أقامها الرسول، ويَحكُم بما أنزل الله، ويَجمَع فضول أموال الناس كما كان ذلك يمارس على عهد الرسول (ص)، وينظّم بيت المال، ويكون مؤتَمَناً عليه. وإذا خالف الفقيه أحكام الشرع، والعياذ بالله، فإنه ينعزل تلقائيّاً عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة فيه، فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظِلّون بظلّه[1].

---

(1) السيّد كامل الهاشميّ، **إشراقات الفلسفة السياسيّة في فكر الإمام الخُمينيّ**، قم، سلسله كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة (1418هـ/ 1977م)، ص70.

جـ ـ أن يتملّك الكفاءة الفكريّة والعمليّة الإسلاميّة التي تؤهّله لإدارة شؤون الأمّة وقيادتها نحو المواقف الأفضل والأقوى، من حيث سلامةُ النتائج المستوحاة على مستوى تحقيق المصالح الإسلاميّة العليا.

د ـ أن يكون مثقّفاً بالمعنى الحياتيّ العام؛ أيْ أن يمتلك الوعيَ الإسلاميّ الفعّال بشؤون الساعة، سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وحتى أمنيّاً، وأن يكون مطّلعاً بالكامل على ما يدور في حركة الواقع العالميّ من أحداث ومتغيّرات، وما يستجدّ من أمور ومواقعَ جديدة لأنّ ذلك يساعده كثيراً على فهم الأحداث، ويعطيه الحكمة المطلوبة في اتّخاذ القرارات السليمة، وسلوك المواقف المناسبة.

ولذلك فإنّ الفقيه، حتى في داخل دائرته الفقهيّة، لا يستطيع أن يبتعد عن قضايا العصر؛ لأنّه لا بدّ له من مواجهة الأسئلة والإشكاليّات الكثيرة التي تدور في الساحة العامّة، والتي قد تكون مطروحة من قِبَل مقلّديه والمؤمنين بنهجِه وخطّه في الولاية بالذات، حول القضايا السياسيّة، وحول الموقف من قضايا الانتخاب، والجهاد، والعلاقة مع الحُكم الجائر، وغيرها من الأمور التي لا يمكن أن يُجيب عنها هذا الفقيه من دون اطّلاع ووعي ودراية كاملة بالواقع المُعاش. ويضاف إلى ذلك أنّ طبيعة التزام الفقيه بالإسلامَ كلّه، على مستوى الطرح الروحيّ والمفاهيميّ الذي يطلّ على جميع قضايا الحياة الراهنة الذاتيّة والموضوعيّة، يجعل الحاجة إلى وعيِ الفقيه بأحوال العصر ضروريّة وماسّة باعتبار القاعدة الموجودة عنده، وهي أنّه «**ما من واقعة إلّا والله فيها حكَم**»، الأمر الذي يفرض عليه الاهتمام بالجانب الواقعيّ في الفقه، المتّصل بأوضاع الحياة

المستجدّة التي يواجهها مجتمعنا الإسلاميّ، وللمتلزمين بالإسلام وفقهاء التقليد.. وعن هذا الموضوع الحيويّ كتب **آية الله السيد محمود الهاشمي** (رئيس السلطة القضائيّة في **إيران**) يقول: «ومنها: فَهْم الثقافة والأمور الفكريّة والحقوقيّة المعاصرة إلى حدٍّ ما. ففي اعتقادي أنّ هذا الموضوع له تأثير كبير في الأعلميّة والاستنباط الأفضل في المسائل المستحدَثة، أو المسائل القديمة التي تُطرح على المجتمع في صوَر جديدة، ويُبتلى بها المجتمع في شكل جديد، مثل مسائل البنك، ومسائل الاقتصاد الإسلاميّ، ومسائل القضاء في الإسلام، والكثير من المسائل الأخرى المهمّة التي يواجهها الإنسان في المجتمع الذي يريد أن يطبّق فقه الإسلام، وهذه المسائل الفقهيّة وإن لم تبلُغ من حيث الكمّيّة قدرَ المسائل الفرعيّة في الطهارة والصلاة وأمثالِهما، ولكنّ عدم الإلمام بالمسائل اليوميّة، وآراء الخبراء في الموضوع، قد يُلقي بظِلاله على المفهوم في بعض الأحيان. إنّ عدم الإلمام قد يوجب الوهنَ الكبير في الاستنباط، واستظهار الفقيه في مثل تلك المسائل»[1]. ونحن عندما نتحدّث عن خصائص الفقيه الحائز على مسؤوليّة الوليّ الفقيه، والمتسلّم لمهامّها الإداريّة المختلفة، فإنّه حريٌّ بنا أن نتحدّث أيضاً عن دور الأمّة في الحكومة الإسلاميّة من حيث هو دورٌ إيجابيّ منتج لعلاقة وثيقة، ورابطة متينة بين الحُكم والشعب، ولا يقتصر (هذا الدّورُ) فقط على تقديم النصيحة للقيادة، أو القيام بواجب الرقابة على أفعالها.. بل يتعدّاه إلى ما يلي:

1 ـ انتخاب الحاكم الإسلاميّ، في مواقع التنفيذ والإشراف، والكشف عنه من خلال التدقيق في مواصفاته الخاصّة التي

---

(1) السيّد محمود الهاشميّ، **نظرة جديدة في ولاية الفقيه**، لا تاريخ، ص32.

اشترطها الشارع المقدّس في الحاكم أو تعيينه (وقد ذكرناها سابقاً)، وهذا هو أهمّ دور تقوم به الأمّة[1]. ومن هنا يمكن أن نفهم أنّ علاقة الطاعة بين الأمّة والحاكم إنّما هي من خلال توفّر هذه الشروط في الحاكم من ناحية، وهي علاقة واجبة ومُلزِمة على الأمّة عند توفّرها من ناحية أخرى.

2 ـ ممارسة الدور الرقابيّ على الحكم الإسلاميّ القائم، وبخاصّة الدور المرتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا الدورُ الواجب الذي يصل إلى درجة «الواجب العباديّ» عند بروز الانحراف عن قِيَم العدل والحقّ.

3 ـ سلوك طريق مقاومة الحكم القائم عندما تصل به الأمور إلى مرحلة الانحراف عن الخطّ الإسلاميّ، وإعلان الجهاد ضدّه مهما كانت الشعارات التي يطرحها.

4 ـ مناقشة الحاكم في طروحات الحُكم والإدارة بما يضمَن تحقيق مصلحة البلاد الإسلاميّة العليا، والدخول معه في حوار موضوعيّ، مباشر وغير مباشر، (عبر الهيئات والمؤسَّسات الرسميّة وغير الرسميّة المختصّة)، من أجل تقديم النصيحة والمشورة له من خلال المعرفة، وتراكُم الخبرة والاختصاصات النوعيّة التي تملكها الأمّة في مختلف المجالات والميادين، وكذلك المشاركة المثمرة في توجيه السلطة القائمة وتقويم اعوجاجها وتصحيحه من خلال اتّباع طريق النقد البنّاء القائم على اعتبار الدولة (بجهازها التنفيذيّ على وجه الخصوص) خادمة للشعب، ومنفّذة لغاياته

---

(1) السيّد محمّد باقر الحكيم، **الولاية والشورى**، مجلّة «قضايا إسلاميّة معاصرة»، ص22، عدد 2، 1998م.

وطموحاته التي تتماشى أساساً مع الأهداف والمَصالح الإسلاميّة العليا.

5 ـ تولّي تشخيص الشؤون الحياتيّة ذات الطابع الخَدَميّ في حياتهم العامّة وإدارتها، مثل القضايا الصحّية والتعليميّة والخدمات العامّة، وغيرها من الشؤون ذات العلاقة بتفاصيل حياة الناس ومعيشتهم[1].

ثالثاً: ولاية الفقيه.. والمشروع الاستنهاضيّ الإلٰهيّ (ضمانة التحرير والانبعاث المتجدّد):

على امتداد جبهة الصِراع الحضاريّ الراهن بين نموذَجَين حضاريّين مفترقَين في المنطلقَات والتوجّهات والأهداف، وحتى في الطروحات والمبادئ والمفاهيم النظريّة والعمليّة، جاء **الإمام الخُمَينِيّ** إلى عمق الواقع الدوليّ رافعاً رايةَ مشروع الخلاص والإنقاذ من خلال طرحه مشروعَ الحكومة الإسلاميّة الرشيدة **ونظريّة ولاية الفقيه**، ومُعلِناً استئناف المسيرة الظافرة للأمّة الإسلاميّة باتّجاه تحقيق ذاتها وهويّتها وشعاراتها ومبادئها السامية التي فارقتها مرغَمة لمدّة طويلة من الزمن.

وما كان للإمام الخميني أن ينجح في نهضته الحضاريّة لولا اهتمامه البالغ وحرصه الأكيد على إظهار القدرات[2] والطاقات الحقيقيّة الكامنة في الذات الإسلاميّة الأصيلة، وإخراجها، بوعي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) يبدو لنا أنّ تركيز الإمام الخميني، دائماً، على قدرات الإسلام وإمكاناته الهائلة ينطلق أساساً من خلال استلهامه لروح القرآن، الذي يؤكّد على أنّ الإنسان هو المحوَر الأساسيّ في أيّ مشروع سياسيّ واجتماعيّ لأنّه يختزن في داخله قدراتٍ غير محدودة، وطاقات هائلة غير منظورة يمكن أن تُتيح له المساهمة في تغيير الواقع، والعروج في سلّم التكامل الروحيّ والمادّيّ.

وثقة وإيمان، من حيّز القوّة النظريّة إلى ساحات الفعل العمليّ المتحرّك، والعودة بها من جديد إلى تنظيم رؤية سياسيّة واجتماعيّة تستطيع، في نهاية القرن العشرين، أن تعودَ إلى المسرح السياسيّ والاجتماعيّ العالميّ بعدما أصابَ اليأس الكثيرين الذين اعتقدوا أنّ الإسلام هو دينُ الماضي البعيد، وليس الحاضر والمستقبل.. أو أنّ الإسلام هو دين ينظّم العباداتِ، ولا علاقة له بالشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة.

من هنا يأتي اعتقادنا الجازم بأنّ اعتماد النهضة الإسلاميّة الخُمَينيّة كعنوان أساسيّ لتطبيق الحاكميّة الإلٰهيّة قد فتح المجال، على أوسع نطاق، لاستثارة كفاءات الأمّة وقدراتها جميعها وتحفيزها، ودفعها بقوّة باتجاه المشاركة الإراديّة الكثيفة والفعّالة في نهضة الإسلام من جديد، وتحمّلها لمسؤوليّاتها التاريخيّة.

إذاً ثمَّة علاقة جوهريّة موجودة بين **نظريّة ولاية الفقيه** وقيام حكومة **إيران** الإسلاميّة على أُسُسها ومرتكزاتها، وبين استنهاص عموم قوى الأمّة، وهذه العلاقة تؤكّد، من جانب، على مساهمة هذه النظريّة بفعاليّة منقطعة النظير في إنجاز هذا النصر الحاسم لأمّة الإسلام جميعها، ومن جانب آخَرَ تؤكّد على أنّ حضور الأمّة في تقرير مصيرها بنفسها، وعودتِها إلى ينابيع الإسلام الأصيلة هو الذي أضاف بُعداً جديداً على ذلك النصر، وفرض معادلة إسلاميّة «جديدة ـ قديمة» على الساحة، وهي: أنّه بِدون الأمّة يغيب البُعدُ الأساسيّ في القيادة وولاية الأمر.. إنّه الشعب والجماهير الواسعة.

ضمن هذا السياق، تأتي الوْلاية لتؤكّد بشكل عمليّ على أنّها ضمانة حقيقيّة لتحرير الأمّة من قيود الاستبداد والتخلّف والسكون الروحيّ والفكريّ، وإيقاظها من سباتها العميق الذي سيطر عليها فترة طويلة من الزمن، وتركيز طاقاتها الهائلة باتّجاه الفعل الإبداعيّ

والحضاريّ. وبالمقابل كان تحرّر الأمّة وتحمّلها لمسؤوليّاتها التاريخيّة ضمانة لتعزيز دَورِ الولاية.

إذاً، ثمّة معادَلة متوازنة بين الأمّة والولاية، بين تطوّر الأمّة ونهضتِها الإسلاميّة، وبين ولاية الفقيه فيها. فالولاية والأمّة ترتبطان الواحدة بالأخرى، ولا انفكاكَ بينهما ما دامت الحاكميّة الإلٰهيّة لا تعني وجود السلطان الجائر، أو الملِك العَضوض، أو الثيوقراطيّة، وادّعاء الحقّ الإلٰهيّ المقدّس، وما دام تحرّك الأمّة ليس تحرّك شعب مسلوب الإرادة تلعب به الأهواء والمصالح ضدّ دينه ومصالحه وفِطرته وحسّه السليم[1]. وطالما أنّنا نتحدّث عن دور الأمّة النوعيّ، وقدرتها اللّامتناهية في سياق علاقتها الوثيقة بمشروع النهضة الإسلاميّ المرتكِز على **نظريّة ولاية الفقيه**، لا يمكُننا أن نَغفَل عن بعض الكتابات الحركيّة التي انطلقت إلى ساحتنا مؤخّراً، من بعض الإسلاميِّين ومن غيرهم، لتشكّك بالأمّة، وتوجّه إليها الاتّهامات والإدانات، وتنعتُها بأبشع الصفات (كالمُروق، والجاهليّة، والتخلّف... إلخ)، وقد أفْضى هذا التشكيك والتجنّي المقصود إلى اهتزاز العلاقة بين القائلين به وبين الجماهير، ووصل الأمر تقريباً إلى حدّ انهيار حالة التواصل بينهما، وانكفاء هذه الجماهير عن ساحة العمل لتتوقّع داخل همومها ومشاغلها الذاتية.

لكنّنا عندما نعود إلى الخطاب الإسلاميّ عند **الإمام الخُمينيّ** الذي انطلقَ فيه من خلال ولاية الفقيه، نجدُه يعيد الثقة وحالة التواصل التي كانت مفقودة مع الجماهير من خلال إيمانه العميق بدَور الإنسان الأساسيّ في إحداث عمليّة التغيير الاجتماعيّ.

---

(1) عادل عبد المهدي، **«الحاكميّة الإلٰهيّة.. حكم الأمّة والشعب»**، مجلّة «التوحيد»، عدد 99، ص27.

والواضح أنّ الإمام قد نجح، من خلال انتصار الثورة الإسلاميّة المبارَكة في **إيران**، ليس فقط في إعادة مدّ جسور التواصل الواعي والعقلانيّ مع الأمّة، من خلال فتح المجال أمام جماهير الأمّة لتعبّر عن تكوينها التاريخيّ، ومشاعرها الإسلاميّة، ومَركبِها الحضاريّ الخاصّ الذي تشكّل في إطار نسقِها الحضاريّ، وتجاربها، وخبراتها النفسيّة والفكريّة المختلِفة المتراكمة عبر تاريخ طويل من السلم والحرب، والتقدّم والتأخّر، واليُسر والعُسر... ولم ينجح سماحته في ذلك فقط، بل نجح أيضاً نجاحاً باهراً في إطلاق فاعليّة هذه القدرة النوعيّة الكامنة، والاستفادة القصوى من زخمها القويّ من أجل تحقيق النهوض الإسلاميّ المعاصر، وإنجازه في إقامة أوّل دولة إسلاميّة حديثة على قاعدة **ولاية الفقيه** التي استطاع فيها علماء الدين أن يحقّقوا للأمّة، من خلال تفاعلهم العميق مع الجماهير في أمانيها وأهدافها الطموحة، الاستقلال، وفكّ الارتباط بالخارج، وكسر حلقات الاستلاب والتبعيّة لهذا المحوَر أو ذاك، وتعزيزهم لذلك الودّ بينهم وبين الأمّة.

وبهذا المعنى العميق لطبيعة العلاقة الرائدة التي يجب أن تقوم بين الأمّة وقياداتها العلمائيّة الجماهيريّة، يقدّم **الإمام الخُمَينيُّ** النموذجَ العقلانيَّ الواعيَ لطبيعة العلاقة التي يجب أن يُقيمها العلماء والمفكّرون الإسلاميّون مع جماهير الأمّة، وهي علاقة يجب ألّا تكون فوقيّة أو استعلائيّة تشكّك بقوى الأمّة، وتوجّه لها سهام النقد الجارح غير الموضوعيّ، لتثبُط عزيمتها عن العمل والإنتاج.. ولكن لا بدّ من أن تكون علاقة تكامليّة تتوغّل عميقاً لتتأمّل التكوين النفسيّ والنسيج التاريخيّ للأمّة لتستفيد منها وتستثمرها على صعيد تحقيق أهدافها ومبادئها العالية؛ لأنّ هذا الأمر وحده هو الذي يُمكّن الأمّة، التي تمتلك قدرة لا متناهية، من الانتصار.

ولا ننسى هنا، ونحن نحلّل أبعاد العلاقة وعناصرها بين **ولاية الفقيه** وبين استنهاض الأمّة وتحرّرها، ونظهرها، لا ننسى أن نبحث في الطرح الفكريّ الإسلاميّ الأصيل **للإمام الخُمَينيّ** الذي رَبَطَ، إلى جانب **ولاية الفقيه**، وعدّها ضمانة التحرّر وتحقيق الاستقلال والنهوض، بين الوحدة والنهضة، لتكون العلاقة بين العناصر الثلاثة (الولاية، النهضة، الوحدة) مترابطةً ومتكاملة على مستوى النظرية والتطبيق. والواضح أنّ التجربة العمليّة لتلك العلاقة قد نجحَت بنسبة كبيرة جدّاً، في إثبات صحّة مقولاتها النظريّة، واستطاعت خلال العقدَين الماضيَين أن تستنهض الأمّة، وأن تصنع ثورة، وتكوّن دولة ومجتمعاً، وتَبني صَرحاً حضاريّاً وعزّاً ومجداً في **إيران**... فكيف ولماذا حصل هذا الانتصار؟! وما هو المضمون الحقيقيُّ للعلاقة بين الولاية والنهضة والوحدة؟!.. لقد ركّز النصّ الوحدويّ الخُمَينيّ، في سياق وعيه لإشكاليّات المشروع النهضويّ الإسلاميّ وهمومه، على أنّ هناك مشاكل أساسيّة لم تأخذ بعدُ موقعها الصحيح المميّز في الوعي الإسلاميّ المعاصر، تقف أمام مسيرة الحركة الوحدويّة والنهضويّة الإسلاميّة، وتتجلّى في النقاط التالية:

1 ـ إنطفاء الطاقة الروحيّة الكامنة في الذات الإسلاميّة ورُكودُها.

2 ـ تَمركُز عقدة الخوف المصطنَع (من الآخَر) في نفوس المسلمين.

3 ـ التبعيّة والاستِلاب وفقدان الشعور العمليّ الملتهِب بالهويّة الروحيّة والثقافيّة.

ومن المهم القول إنّ تلك العوائق مجتمِعة أصابت المسلمين بعقدة الإحساس بالحقارة والدونيّة بين أُمَم العالم، الأمر الذي أفضى لاحقاً إلى تكبيل إرادتهم، وشلّهم عن الحركة والعطاء، وبالتالي

انكفاء الأمة عن الإنتاج والإبداع، بل وحتّى عن مجرّد التأمّل والتفكير بتغيير الأوضاع المتردِّية القائمة، لأنّ بناء الإنسان معنوياً، وتقوية إرادته ووعيَه الذاتيّ بالإسلام، وشعوره العميق بهويّته المفقودة، مع وجود مشروع هادف ومتكامل البنى والعناصر والإمكانات، كلّ هذه الأمور تشكّل القاعدة الصلبة، والمرتكَز التكوينيّ الحقيقيّ، كما ذكرنا سابقاً، لإطلاق القدُرات الكامنة للإنسان المسلِم وإثارتها، وتركيز طاقاته باتّجاه الفعل الخارجيّ المبدِع، بعد تحريره من قيود الخوف الوهميّ المصطنَع والمضخَّم في الدوائر الظالمة (محلّياً وعالَمياً).. وهذا ما يؤكّد عليه إمامنا **الخُمَينيّ** في نصوص كثيرة تفيض بمعاني النهضة الواعية، وتكشف النقاب عن أهميّة الطاقة الروحيّة الإنسانيّة ودَورِها في مواجهة تعقيدات الواقع، وأزمات الحياة الإسلاميّة الراهنة.. يقول: «**إنّ مِن أعظم الخيانات أن يجعلوا طاقتنا الإنسانية متخلّفة، ويَحُولوا دون إصلاحها ونموّها**». وهذه هي مهمّة الإسلام الأساسيّة في أنّه «**يربّي الإنسان ليكون إنساناً في جميع الحالات**»؛ لأنّ بناء الإنسان الصالح والواعي من الداخل هو الركيزة الحقيقيّة لبناء العالم الخارجيّ ...«**يمكن لإنسان صالح واحد أن يربّي عالماً بأكمله، ويمكن أن يجُرّ إنسانٌ فاسد طالِح العالمَ إلى الفساد**»[1].

والواضح أنّ اكتمال الإنسان السليم لا يتمّ إلّا بالقضاء التامّ

---

(1) يُنظر هذا النص، وما سبقه أو تلاه، من نصوص في الكتب التالية:

أ ـ «**توجيهات الإمام الخمينيّ إلى المسلمين**»، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّ، 1403هـ، ط 1، ترجمة محمّد جواد المهدي.

ب ـ «**جوانب من أفكار الإمام الخمينيّ**»، وزارة الثقافة و الإعلام الإسلاميّ، إيران.

جـ ـ «**صحيفة النور**».

على الشعور المَرَضِيّ بالخوف من الآخَر، هذا الخوف الذي لا يزال يتحكّم بنفسيّة الإنسان المسلِم ويسيطر عليها.

ونحن نعتقد، في هذا الإطار، أنّ بعض الأنظمة السياسيّة القائمة التي توزّعت في منطقتنا إثرَ خريطة **سايْكِس بيكُو**، ومعاهدات الاستقلال، تُساهم مساهمَة فاعلة في ممارسة النهج النفسيّ الضاغط ذاتِه الذي مارسه الاستعمار قَبْلَها، وأرادَ من خلاله تحطيم نفسيّات الشعوب المستضعَفة، وقَتْل إرادة النهوض والاستقلال والحريّة لدَيها عبر ممارسَة أساليب القَمع والكَبت والقهر، واتّباع سياسة كَمّ الأفواه، وكَتْم الأنفاس، وملاحقة الصلحاء والمعارِضين، وانتهاك كرامات الناس بطريقة منهجيّة وقانونية منظّمة.

من هنا جاء تركيز **الإمام الخُمَينيّ** في نهضته الوحدويّة الرائدة على تحرير الإنسان، وتطهير الشعور من هواجس الخوف، كما جاء تأكيدُه على ضرورة أن تتّجه جهود المخلِصين في أيّ بلد صوبَ الشعوب وعموم الناس لتهديم مرتكَزات الهَيبة الزائفة للقوى السلطويّة الظالمة المحلّيّة والعالميّة، وإعادة الثقة بالذات الإسلاميّة[1]... وفي هذا السياق يقول: «**عليكم أن تُوقظوا أبناء الأمّة التي ركّزوا في ذهنها خلال سنواتٍ متطاولةً عدم إمكان معارضة أميركا أو الاتّحاد السوفييتيّ (السابق)، وما زالت هذه الدعاية راسخة في الأذهان.. عليكم أن تُفهِموا الجماهير أنّ هذا الأمر ممكن وخير دليل على ذلك ما وقع في إيران**».

وممّا لا شكّ فيه أنّ الأمر لا يقف عند حدّ الخوف من الآخَر، بل يتكرّس بشكل أكبر وأوسع من خلال عقدة الانبهار الأعمى

---

(1) خالد توفيق، «**مدخل إلى قضايا المسلمين في نهضة الإمام الخُمَينيّ**»، مجلّة «التوحيد»، ص159. العدد 93.

بجميع ما هو أجنبيّ أو بالتحديد «غربيّ»، والاستهانة، إلى درجة الاستهزاء المستفزّ، بجميع ما هو شرقيّ وعربيّ أو بالتحديد «إسلاميّ». وقد تأطّرت هذه العقدة في الواقع الإسلاميّ المعاصر من خلال تأثيراتها السلبيّة على الوعي، وفي السلوك الاجتماعيّ والسياسيّ العربيّ والإسلاميّ أيضاً، حيث أدّت إلى إيجاد فصل حادّ وخطير بين القدرة والطاقة التي توافرت عند المسلمين، وبين واقعهم المنقسم والمفكّك من خلال قعود المسلمين أنفسِهم عن العمل، وانتظارهم السلبيّ لكلّ شيء من عالَم الغرب. كما أشاعت (تلك العقدة) بعضُ المفاهيم الاستلابيّة التي عطّلت ممكنات الحركة، وعمّقت الإحساس الجامد بالأمر الواقع الراهن الذي انغرست فيه، بقوّة، الأنظمةَ السياسيّة التغريبيّة بمختلَف اتّجاهاتها، وتيّاراتها، ومرجعيّاتها الفكريّة التي أوصلتْ مسيرةَ الأمّة إلى الغايات والأهداف نفسها التي رغبت بتحقيقها الإدارات السياسيّة الغربيّة في واقعنا الإسلاميّ.

وهنا يعبّر **الإمام الخُمينيّ** عن هذه العقدة، ويتابع آثارها النفسيّة والسلوكيّة، في نصوص كثيرة نختار منها النصّ التالي: **نسيَ المسلمون الشرقيّون مَفاخِرهم كلّها ودفنوها.. نسبوا كلّ شيء إلى الغرب.. نقلوا إلينا كلّ موضوع من الغرب.. لقد نسينا أنفسنا حقّاً وجلسنا مخلوقاً غريباً في مكاننا!»**.

ونقرأ في نصّ آخَرَ للإمام الراحل رؤيته الموضوعيّة الخاصّة بتجاوز تلك العقدة، وتحرير المسلم من نتائجها وتراكُماتها التاريخيّة السلبيّة التي لا تزال تتكدّس بعضُها فوق بعض حتى الآن، وذلك من خلال:

أ ـ تحقيق الانتماء الرساليّ الفعّال إلى الدائرة الإسلاميّة (العودة إلى الذات الأصليّة).

ب ـ التمرّد على الضغوطات الغربيّة، ووجوب مواجهتها ومقارعتها (بحسب الواقع والإمكانات)[1].

جـ ـ تحقيق الحسم السياسيّ والاجتماعيّ الداخليّ (تغيير أنظمة التبعيّة والتغريب والاستلاب).

د ـ البدء الفوريّ بإجراءات إحلال النظام الإسلاميّ كبديل للأنظمة القائمة.

يقول سماحته: «**يتوجّب على الأشخاص الموجودين في البلاد الإسلاميّة، من أولئك المعتقدين بالإسلام الذين تنبِض قلوبُهم من أجل شعوبهم، ويريدون خدمة الإسلام، يتوجّب أن ينهض كلّ واحد منهم ببعثِ شعبه من الداخل لكي تَعثُر شعوبُهم على ذاتها التي افتقدتَها، ذلك أنّ الشعوب التي فقدت ذواتِها فَقدَت في الحقيقة بلادها**».

ويبدو أنّ تحقيق الاستقلال الروحيّ والفكريّ، بوصفه شرطاً أوّليّاً مُسبقاً لتحقيق الاستقلال السياسيّ والتنمويّ والحضاريّ من خلال العودة إلى الذات، ووعي طبيعة متغيّرات الحياة وتحوّلات الواقع الداخليّ الذاتيّ والموضوعيّ، يبدو أن تحقيق هذا الاستقال يشكّل عند إمامنا الراحل المعادِل النفسيّ البديل الذي يقضي على المُحتوى النفسيّ للعقدة، ويُجْهِزُ عليها، ليَحلّ محلّه الاعتزازَ بالانتماء والهويّة مكان الاعتزاز بالغرب والشوق إليه وإلى حمل

(1) هذا لا يعني أبداً، كما فهم الكثيرون خطأً (مقصوداً أو غير مقصود)، القطيعة الكاملة مع الغرب؛ إذ ليس هناك، في الخطاب الفكريّ الخمينيّ، أيّة إشارة سلبيّة ضدّ التقدّم الغربيّ، أو القِيم الإنسانيّة في الحضارة الغربيّة. يقول: «إنّنا نقبَل التقدّم الغربيّ».

هويّته[1]. على أنّنا نلاحظ، في هذا المجال، أنّ وعي الأمّة لِذاتها وحضارتها لا تقوم، في أطروحة الإمام، على بدائلَ مفتوحة على نهايات غير محسومة لا عدّ لها ولا حَصْر، وإنّما شرط الاستعادة هو أن تتمَّ بالإسلام المحمديِّ الأصيل **(ولاية الفقيه)** الذي يعتبره إمامنا النظام العقلانيّ الموضوعيّ البديل عن أنظمة القهر والظلم والتبعيّة التي ساهمَت، بحكم تبعيّتها واستلابها وتَماهيها مع الذات الاستعماريّة الغربيّة، في زيادة حالة الفشل والإفلاس لمشاريعها السياسيّة والتنمويّة، وذَوَبان الهويّة، وترسيخ الأنماط التبعيّة للمركز والمحور الغربيّ، وهذا الأمر جعل هذه الظواهر وغيرها، مجتمعة، تساهم في تعميق إحساس الشعوب الإسلاميّة المستضعَفة بالعجز عن التغيير المنشود، ما دام شعورها ملتهباً بضرورة الالتحاق والذَوَبان الكامل بالغرب كمشروع إنقاذيّ وحيد.

وبالنظر إلى ذلك استطاع **الإمام الخمينيّ** تحقيق نهضة إسلاميّة راشدة وناضجة، أكسبتِ الإسلام المُعاصر قوّة محرّكة ودافعة باتّجاه تجسيد قِيم الرسالة الإسلاميّة ومبادئها على أرض الواقع المُعاش، وهي محاولةٍ جادّة ومسؤولة لإعادة الحياة، وبثّ الروح في طروحاته الرساليّة التي كاد الزمن يضعها طيّ الكتمان والنسيان. كما أثبَتَ، في الوقت نفسه، أنّ الفكر الاجتماعيّ الإسلاميّ قادر، بل هو المؤهّل حصراً، على قيادة السفينة إلى برّ الأمان؛ لأنّه يمتلك، كما أكّدنا سابقاً، ديناميّات الحركة والتحوّل الذاتيّ الخاصّ بالدوافع الروحيّة والعمليّة لمشاعر جميع العرب والمسلمين وإراداتهم على طريق التحرير والتنمية[2] والتحديث.

---

(1) المصدر نفسه، ص165.

(2) لأنّ التنمية ليست مجرّد عمليّة حسابيّة عدديّة نريد من خلالها زيادة ثرواتنا، وتضخيم عائداتنا ودخولنا النقديّة والطبيعيّة. إنّها نشاط جماعيّ إجماليّ عامّ =

لكنّ هذا الإسلام العظيم الذي يزوّدنا بكلّ هذه التجربة والمرجعيّة التاريخيّة الفنّية، ويمتلك تلك القوى والديناميّات المحرّكة للفعل والإبداع الحضاريّ، ما زال في بداية حركته حتى بعدما تشكّلت له قاعدة استراتيجيّة غنيّة في **إيران** اليوم، وهو يواجه حاليّاً تحدّيات كبرى داخليّة وخارجيّة، ولذلك فإذا لم نعمل على تحويله بهدوء وحكمة، إلى مشروع عامّ لجميع الناس، فإنّه سيبقى عاجزاً ومحدوداً في آفاق ضيّقة، يلجأ إلى اتّباع سلوكيّة التبرير والتسويغ التي لا يمكن أن تبني له قوّة جديدة في عالَمنا المعاصِر، الأمر الذي سيفقده تدريجيّاً مقدرته الحقيقيّة على طرح نفسه بوصفه مشروعاً تغييريّاً وإنسانيّاً عالميّاً لجميع الدوائر الحضاريّة الإنسانيّة.

= مبدع، وتمكين لقدرة خلافة اجتماعيّة على أن تدفع، من خلال فكرها وإرادتها ووعيها الحضاريّ، بعجلة الجماعة في سعي دؤوب نحو الإيناع والإثمار الكمّيّ الشامل للجماعة البشريّة بوصفها حقيقةً حضاريّة، وهذا الأمر مرهون، في عقيدتي، بتحقيق شرط نوعيّ نفسيّ وفكريّ (ثقافيّ) هو وجود الانسجام الروحيّ والسلوكيّ (كموضوع تربويّ) بين المفاهيم والنظرات الاقتصاديّة والقوانين السياسيّة والاجتماعيّة، وبين طبيعة العقيدة الإيمانيّة الداخليّة الخاصّة بأبناء المجتمع السائر على طريق التنمية، أي ضرورة عدم وجود فصل وانقسام نفسيّ وعمليّ بين ماهيّة القانون الوضعي وبين طبيعة الإيمان الذاتيّ للفرد المسلم، ومفاهيمه، وتصوّراته الاعتقاديّة الدينيّة. لقد أدّى هذا الفصام النكد، بين العقيدة من جهة، والحياة الاجتماعيّة والقوانين الأخرى من جهة ثانية، إلى المساهمة في تخلّف الأمّة وتداعي مقوّمات حركتها وحيويّتها وتنميَتها، لأنّ حبس العقيدة التوحيديّة في دائرة العقل المجرّد عن الواقع والحياة، والممارس لحركته في مركزيّته الخاصّة المفصولة عن الزمان والمكان، يؤدّي إلى إفقار الروح، وقَطْع الصلة بين الإيمان الدينيّ والحياة الخارجيّة الزاخرة بألوان مختلفة من الجدَل والتناقض واللّاتوازُن. على أساس ذلك نقول: إنّ فاعليّة التنمية في إطار الإسلام، بوصفة قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة، قائمة على حقيقة التوحيد بوصفها فاعليّة اجتماعيّة مدنيّة، غايتها إعمار الحياة وتمدينها، وبناء الإنسان.

من هنا، كان لزاماً علينا أن نوثّق الصلة أكثر، كما نؤكّد دائماً، بين الاجتماع الدّينيّ والسياسيّ، ليكون الدين مسؤولاً مسؤوليّة مباشرة عن حياة جميع الناس وهمومهم (صغيرة كانت أم كبيرة). وهذا الأمر لن يَجِدَ له طريقاً في مسارات الواقع المختلفة إذا لم نبتعد عن اعتبار الدين مجرّد أمور روحيّة طقوسيّة بعيدة عن قِيَم الشرع ومبادئ الإسلام، حاكميّته الإلٰهيّة في ضرورة احتواء الدين للاجتماع والسياسة.. احتواء الوعي والحكمة والتوازن.

وهذا الأمر، في تصوّري، ضروريّ وحيويّ جدّاً للنهوض بواقع الإسلام والمسلمين اليوم، لأنّه يستجيب للعلاقة العضويّة الكائنة بين الدين والتاريخ والشريعة من ناحية، وبين الزمان والمكان من ناحية ثانية، وهذا يؤدّي طبيعيّاً، كما يقول بعض المثقّفين، إلى «دينيّة الحكم وفَقْهنَة السُّلطة»، وبالتالي نَفْي أيّة إمكانيّة عقليّة أو شرعيّة لسلطة مدنيّة خارجة عن المحتوى الدينيّ الشرعيّ، اللّٰهُمَّ إلّا إذا خرجنا عن منظومة المفاهيم والتصوّرات الحضاريّة الإسلاميّة، إلى منظومات فكريّة أخرى ترجع إلى أَنسِقة حضاريّة ومعرفيّة مُغايرة للأولى.

من هنا يبدو لنا أنّ تركيز **الإمام الخُمينيّ** على المكانة العالية للحكومة الإلٰهيّة والولاية المُطلَقة[1]، يُفضي بالضرورة إلى إبراز الدور المنوط أساساً بالسلطة الدينيّة. وهذه العلاقة العضويّة تجعل من غير الممكن أن يتشكّل اجتماع سياسيّ شيعيّ من دون دور أساسيّ

---

(1) يقول: «إنّ الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلَقة، وواحدة من الأحكام الأوّليّة للإسلام، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصوم والحجّ» (أنظر: **«رسالة الإمام لرئيس الجمهوريّة الإسلاميّة»**، «كيهان العربي»، عدد 13223، 6 كانون الثاني 1989م).

وحقيقيّ للوليّ الفقيه الذي يقف على رأس السلطة، والذي يُعَدُّ شرطاً لاستقرار البناء والهيكل السياسيّ الإسلاميّ الشيعيّ، إضافة إلى كونه شرطاً أساسيّاً لتَوازُن الدَّوْرِ المجتمعيِّ للإسلام المحمّديّ الأصيل.

ولا شكّ في أنّ الطريق نحو تحقيق تلك الأهداف ليست سهلة لأنّ الزمن يمرّ بسرعة، ونحن لا نزال نقف، بالرغم من تحقيق بعض الإنجازات الإسلاميّة الطموحة، في المواقع المتأخّرة، ونعيش حالة من السكون والاسترخاء والكسل في عالَم متحرّك يضجّ بالأصوات النافرة والناشزة، حيث لا مكان فيه إلّا للإنسان (أو المجتمع أو الأمّة) الذي يتحرّك، ويقدّم ويضحّي. ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ تحوّلات الحياة الصاخبة التي نعيشها حاليّاً قد أدخلت كثيراً من الأنماط والمفرَدات الجديدة، كمّيّاً ونوعيّاً، على مفاهيم الحياة القديمة ومبادئها، واستبدلَتها بمفاهيم عملٍ وأنظمة وقِيَم جديدة بين الناس والأمم. والأهمّ من ذلك كلّه هو أنّه قد حدث خَرْقٌ كبير وعميق، غير مدروس، في نوعيّة القِيم والثقافات والمبادئ التي كانت حاكِمة، وما زال بعضُها الآخَر حاكماً.

ولا ريب في أنّ هذا الأمر يتطلّب منّا ـ نحن المسلمين ـ، بطبيعة الحال، أنْ نكونَ على قدر التحدّي والاستجابة المتأنّية، والواعية لجميع هموم العصر وإشكاليّاته وتحدّياته[1]، على مستوى

(1) يطرح الغرب علينا في الوقت الراهن، مسائل إشكاليّة فكريّة وعمليّة كثيرة جدّاً من قَبِيل (الحرّية، الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، السوق الاقتصاديّة الحرّة، العَوْلَمة، مجتمع الثورة المعلوماتيّة، الهويّات الثقافيّة، الحداثة... إلخ)، ونحن لا نزال غير قادرين على التعامل معها، ودراستها، والتحقيق فيها.. أي أنّنا نعيش حالة ارتباك واضحة في قبول تلك المسائل أو رفضها على الرغم من وجود =

مقابلة تلك التحدّيات بمفاهيمَ وقِيَم إسلاميّة أصيلة قادرة على إثبات جدارتها في ساحة الحياة.

لقد بدأ **الإمام الخُمينيُّ** المسيرة، وعلينا نحن أن نستكملها بالسير على الطريق بحذر وهدوء وثبات، ولا شكّ بأنَّ هناك كثيراً من العواصف والرياح العاتية التي ستكون بانتظارنا هنا وهناك. لذلك فالمطلوب هو النزول إلى أرض الواقع، والبدء بإجراءات العمل الجدّي على جميع المستويات والأصعدة، لأنّ مَنْ يعمل بإخلاص وصدقٍ ومسؤوليّة عالية أمام الله تعالى، وأمام الأجيال الطالعة، سيتخطّى تلك العقبات العظيمة، ويصل إلى مبتغاه في نهاية المطاف.

إذاً.. المهمّ أن ننطلق بالعمل من الآن.. فهل نبدأ بالسَّيْر على تلك الطريق.. أم ننتظر؟!..(*)

﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾.

= مبادرات ثقافيّة إيجابيّة واعدة كثيرة قام بها بعض المثقّفين الإسلاميّين في موقع هنا وهناك. ولكنّ هذا لا يكفي؛ إذ لا بدّ من امتلاك منظومة عمل كاملة يرتبط فيها الدينيّ بالسياسيّ، والاجتماعيّ بشكل يجعل اجتماعنا الدينيّ الإسلاميّ قادراً (ومتفوّقاً) على «دينهم» الوضعيّ. من هنا يجب على دعاة مشروعنا الحضاريّ الإسلاميّ تقديم حلول عالميّة حكيمة، ليس للمسلمين فقط، بل لكلّ الناس، من أجل أن يكون إسلامنا حيّاً بين العالمين في المستقبل، ويكون الدين كلّه لله، لنحقّقَ هدف الآية القرآنيّة الكريمة ومبتغاها: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [سورة الأنبياء: الآية 107].

(*) نشكر إدارة «المنهاج» لموافقتهم على إعادة نشر هذه الدراسة ضمن هذا الكتاب.

القوميّة والعقائدية(*)

كاظم قاضي زادة(**)

تاريخ المدرستيْن: القوميّة والعقائديّة

أ) في العالم الإسلاميّ

كانت «القبيلة» في المجتمع الجاهليّ قبل الإسلام تمثّل محور النشاطات والفعاليّات السياسيّة والاجتماعيّة والحياتيّة، وعلى هذا الأساس كان مفهوم العضويّة والانتماء يستند إلى المجتمع آنذاك. أفراد القبيلة يعتبرون قبيلتهم هي المدافع الوحيد والسّند الأمثل لهم ضدّ أيّ خطر أو هجوم من القبائل الأخرى. ما دفعهم إلى الارتباط والتعلّق بها بكل جوارحهم وكيانهم[1].

(*) تعريب: عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

(1) السيّد أحمد موثقي، **استراتژي وحدت در انديشهء سياسي اسلام** «*استراتيجيّة الوحدة في الفكر السياسيّ الإسلامي*»، ص 44.

وبناءً على ذلك، كان الوفاء والإخلاص للقبيلة يُمثّل محور الحماية والولاء في المجتمع القَبَليّ والقوميّ في جزيرة العرب، وكانت هذه الحالة تُدعى بالعصبيّة التي أشار إليها القرآن الكريم كذلك باسم ﴿حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾[1] ورفضها رفضاً باتّاً.

وقد عمل الإسلام على تغيير اتجاه بوصلة الولاء لدى المسلمين من المستوى المحليّ القصير النّظر إلى مستوى أوسع يتمثّل في الولاء للدّين والقِيَم الأخلاقيّة حتى أضحى ذلك بديلاً للشعور الإقليميّ. ومع أنّ هذا الشعور لم يندثر بشكل كامل إلّا أنّ مبدأ تعميم المساواة بين الأفراد وإعلاء كلمة القانون والدّين كان هو السائد حينئذٍ[2].

وقد جاء القرآن الكريم بفكرة الولاء والوحدة على أساس الإيمان ووفقاً لمحور التوحيد[3]، معتبراً أنّ هدفه هو الوصول إلى مجتمع توحيديّ وأمّة إسلاميّة واحدة وذلك استناداً إلى الآية الشريفة ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[4].

وفي بيان تفسير الآية الشريفة أعلاه يقول **العلّامة الطباطبائيّ**:

فالبشر ليسوا إلّا أمّة واحدة، لهم ربّ واحد هو الله عزّ اسمه، ودين واحد هو دين التوحيد[5].

وقد بذل الرسول الأعظم (ص) جهوداً جبارة في إبلاغ رسالة الله إلى الناس وتطبيق تعاليم تلك الرسالة في المجتمع، ولعلّ أبرز ما

---

(1) سورة الفتح: الآية 26.

(2) مجيد خدوري، ***«الاتجاهات السياسية في العالم العربي»***، ص 16.

(3) كما في الآية ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [سورة آل عمران: الآية 103].

(4) سورة الأنبياء: الآية 92.

(5) تفسير *الميزان*، جزء 14.

قام به (ص) طيلة عمره الشريف هو محو الأفكار والعقائد القبليّة والقوميّة التي كانت سائدة وراسخة في أذهان الناس في الجاهليّة وفي قيَمهم. وممّا قاله النبيّ الكريم (ص) في خطبته المشهورة في حجّة الوداع في (مِنى):

يا أيّها الناس! ألا إنّ ربّكم واحد وإنّ أباكُم واحد؛ ألا لا فَضل لعربيّ على عَجَميّ ولا لعَجميّ على عربيّ ولا لأسودَ على أحمرَ ولا لأحمرَ على أسودَ إلّا بالتّقوى. ألا هل بلّغت؟ قالوا: نعم. قال: ليُبلغ الشاهدُ الغائب[1].

ولم يقتصر هذا الموضوع على كلام الرسول (ص) أو أحاديثه وحسب، بل تعدّاه إلى سيرته العمليّة الشريفة بشكل جليّ ومؤكّد كذلك. ويُمكن الإشارة على سبيل المثال لا الحصر إلى الزّيجات التي قام بها النبيّ (ص) مع القبائل المختلفة، والشخصيّات التي كانت تحتلّ مكانة اجتماعية متميّزة، وعهود الإخاء التي كان (ص) يُبرمها بين مسلميْن من قبيلتيْن مختلفتيْن أو منزلتيْن اجتماعيّتيْن متباينتيْن.

وبعد انتقال الرسول الأعظم (ص) إلى الرّفيق الأعلى، عادت الأفكار الجاهليّة والتعصّبات القوميّة والقبليّة لتصحو من جديد حتى وصلت ذروتها في خلافة **عثمان بن عفّان**، فأصبحت السياسة الرّسميّة في عهد **معاوية بن أبي سفيان**. وكتب أحد المفكّرين المعاصرين حول ذلك يقول:

ولقد اندثرت أصول النظام الإسلاميّ أو بعضها تدريجيّاً منذ منتصف خلافة **عثمان** حتى نهاية حكم **معاوية بن أبي سفيان** وانتشرت البِدع ـ كما اصطلح المسلمون على تسميتها آنذاك ـ في

(1) *التفسير الأمثل*، ج 22، ص 201 نقلاً عن كتاب *آداب النفوس* للطبري.

الدين الإسلاميّ، حيث وصلت تلك البِدع أوجَها في زمن معاوية[1].

ومن بين المبادئ التي اعتراها التغيير والتبديل تحوّل محور الحكم من الإسلام إلى القوميّة؛ وبعبارة أخرى، فقدَ الحكم جوهره وصبغته الإسلاميّة، واتّخذ له بدلاً من ذلك لون القوميّة والجاهليّة. ويقول **برنارد لويس** بهذا الشأن:

إنّ أسلوب الحكم الذي استخدمه معاوية كان يتميّز بطابع عربيّ، وكان هذا الأسلوب قد فقد ميزته الدينيّة بالكامل... إذ لم يكن سوى امتداد لسلطان وحكم شيوخ القبائل[2].

واستمرّ الخلفاء الأمويّون من بعد **معاوية** بانتهاج هذا المنهج كما يقول الكاتب **حميد عنايت**:

ومن أجل تعزيز حكمهم وسلطانهم، ادّعى خلفاء بني أميّة بفضل العربيّة على الإسلام، ولهذا أطلقوا على المسلمين من غير العرب اسم (الموالي) وهؤلاء ـ بزعمهم ـ هم أقلّ منزلة وأحطّ مرتبة في الأمّة، وبدأوا يتعاملون مع هؤلاء، وخاصّة الفرس منهم، بأشكال العنصريّة والاحتقار والإهانة[3].

وفي تحليله لهذا التحوّل، كتب الشهيد الأستاذ **الشيخ مرتضى مطهّري** يقول:

تشير الدراسات التي أُجريت حول التاريخ الإسلاميّ أنّه وبعد وفاة الرّسول (ص)، تبدّلت خصائص النهضة الإسلاميّة التي أحدثها النبيّ (ص)... وكذلك الحال مع جوهر تلك النهضة

---

(1) السيد جعفر شهيدي، **قيام حسين (ع)** «*نهضة الإمام الحسين (ع)*»، ص 9.

(2) حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسي عرب** «جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»، ص 4.

(3) المصدر نفسه.

وشكلها ومضمونها إلى حدّ كبير. وقد تركّزت الجهود في أواخر القرن الأوّل الهجريّ على إظهار تلك النهضة في مظهر قوميّ وعربيّ خالص وليس إسلاميّ. وبدلاً من أن يعمل ورثة التراث المحمّديّ على المحافظة على ذلك التراث القيّم واستمراريّته، والدّفاع عن المنجزات التي حقّقتها النهضة الإسلاميّة بالمعايير والأصول والمبادئ العقائديّة نفسها، فقد أنشأوا عقيدة أخرى لتغيير وجه النهضة الأصيل وتفريغها من محتواها الإسلاميّ، وشحنها بشحنة القوميّة والعروبيّة، متذرّعين بأنّ الأمّة العربيّة هي التي تحمّلت أعباء خوض المعارك مع الأُمم الأخرى، واستطاعت التغلّب عليها جميعاً[1].

بيد أنّ لون تلك السياسة بدأ يبهت شيئاً فشيئاً مع صعود الخلافة العباسيّة ـ خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدّور الذي لعبه **الفُرس** في وصول هؤلاء إلى سدّة الحكم ـ فتقلدّ الكثير منهم في كثير من الأحيان مناصب تعادل ما كان العرب وغيرهم يتقلّدونها، وقد استمرّت على هذا النحو حتى أضحت السّمة الغالبة والنهج العام للخلفاء من بعد **هارون الرّشيد** وابنه **المأمون** فكان ذلك سبباً من الأسباب التي دفعت غير العرب إلى إبداء سخطهم، والقيام بالكثير من الانتفاضات والثورات، ثمّ ظهور السلالات وملوك الطوائف في كلّ مكان وزاوية من البلاد الإسلاميّة الشاسعة، الأمر الذي أدّى في النهاية إلى إثارة أطماع أعداء الإسلام والمسلمين (ومنهم **الصّليبيّون والمغول**)، فكانت سياسة القوميّة التي اتّبعها **العبّاسيّون** هي القشّة التي قصمت ظهرهم وأدّت إلى انقراض ملكهم وزواله.

بعد تلك الحقبة جثمت الإمبراطوريّة العثمانيّة على معظم أصقاع العالم الإسلاميّ لسبعة قرون متتالية حكم فيها الخلفاء العثمانيّون

---

(1) مرتضى مطهّري، **پيرامون انقلاب إسلامي** «*حول الثورة الإسلاميّة*»، ص 27.

باسم «الخلافة الإسلاميّة». وخلال تلك الفترة الطويلة، وعلى الرّغم من أنّ ما عُرفت بـ (الخلافة الإسلاميّة) كانت بعيدة كلّ البعد عن الجوهر الإسلاميّ إذ اتّسمت تلك الفترة بممارسة الخلفاء العثمانيّين لأبشع أنواع الظلم والدّمويّة والوحشيّة والمذابح، وعلى الرّغم من إطلاقهم لقب (الخليفة) على أنفسهم كذريعة يدّعون بها خلافة الإسلام، أقول على الرغم من هذه المثالب إلّا أنّ هذه الحالة وسمت الحكم العثمانيّ بنوع من المركزيّة الإسلاميّة التي بقيت في أذهان الكثيرين، إضافة إلى خلوّ كلّ حديث عن القوميّة أو الأُمميّة حتى وقت قريب.

ب) في العالم الغربيّ

بعد سقوط **(روما)** كان أهمّ حدث سياسيّ شهدته مرحلة القرون الوسطى هو استقرار المسيحيّة في كامل ربوع الإمبراطوريّة الرومانية، بل وطالت العديد من دُول **أوروبا**... واتّسع سلطان وهيبة رجال الدّين المسيحيّين في تلك المناطق كافّة، وانطفأت بذلك آخر شمعة من شموع الحضارة اليونانيّة والرومانيّة. وانضوت السياسة بدورها تحت لواء الكنيسة، وانتشر الدّين المسيحيّ بشكل كبير خلال القرون الثلاثة الأولى، وأصبح جميع أصحاب النفوذ والقوّة يدينون به[1]. وكتب أحدهم عن دور «القوميّة» في تلك الفترة يقول:

> لم يكن للقوميّة والأُمميّة أيّ مفهوم أو معنى في عالم القرون الوسطى المتجانس والمتماثل. فعلى سبيل المثال، كان

---

(1) السيد جلال الدّين مدني، **مباني وكليات علوم سياسي** *«مبادئ عامة في العلوم السياسيّة»*، ج 1، ص 155، 156. لمزيد من التفصيل، انظر: البحوث التي كُتبت خلال القرون الأولى للمسيحيّة في كتاب «رحلة الفلسفة في أوروبا»، لمؤلفه ألبرت أولي، ترجمة الدكتور حلبي.

الطلاب الألمان والإيطاليّون والبريطانيّون والفرنسيّون يدرسون جنباً إلى جنب في جامعة (**باريس**) التي تأسّست قبل حوالي مئتيْ عام، وكانت مركزاً علميّاً عالميّاً وكعبة يحجّها إليها العلماء حاملين معهم كلّ آمالهم وأحلامهم، لكنّ جميع أولئك كانوا يعتبرون أنفسهم أعضاء في الأمّة المسيحيّة وأنّهم أبناء الكنيسة... وقد استطاعت الكنيسة أن تنأى بنفسها عن الانتماء إلى أيّ قوّة أو سلطة، ولم تعترف بأيّ مرجع، فساعد ذلك على مدّ نطاق سلطتها وهيمنتها إلى ما وراء الحدود والأُمم، وأصبحت بذلك حلقة الوصل بين الشعوب المسيحيّة في **أوروبا** قاطبة[1].

وتُعتبر مشاركة المسيحيّين من مختلَف الجنسيّات والمِلَل كالإيطاليّين والفرنسيّين والألمان، في الحروب الصليبيّة (من سنة 1095 إلى 1291م)[2]، واستثارة المشاعر الدينيّة[3]، وبيان الأهداف الدينيّة[4]، كلّ هذه تُعتبر أمثلة أخرى على التآزر والتلاحم الدينيّ ودور الدّين في **أوروبا**.

---

(1) داريوش شايگان، **آسيا در برابر غرب** «آسيا تواجه الغرب»، ص 73، 74.

(2) انظر كتاب: «*قصّة الحضارة*»، ج 4، القسم الثاني، ص 783 ـ 811؛ كذلك كتاب: «*الحروب الصليبيّة*»، لهانس أبر هاردماير.

(3) كان هناك مقصد آخر يدفع المسيحيّين إلى الفداء والإيثار لا بدّ من الإشارة إليه هنا، بل ويُعتبر هو الأصل وبقية المقاصد هي فروع مقارنة به، وهذا المقصد هو: أنّ التصوّر الذي كان سائداً في تلك الفترة هو أنّ من يُشارك في تلك الحروب الصليبيّة فستمحى جميع ذنوبه. «*الحروب الصليبيّة*»، لهانس أبر هاردماير، ص 30.

(4) في الأصل كان الهدف من شنّ الحروب الصليبيّة هو مساعدة وإعانة الكنيسة الشرقيّة... إلّا أنّه سرعان ما بادرَ المشيّعون لتلك الحروب بإعلان الهدف الرئيسيّ منها، وهو تحرير الأراضي المقدسّة وبالأخصّ (بيت المقدس) من هيمنة الكافرين (بزعمهم). «*الحروب الصليبيّة*»، لهانس أبر هاردماير، ص 13.

وبعد انتهاء الحروب الصليبيّة التي دامت حوالي قرنيْن من الزّمان، وعلى الرّغم من عجز **أوروبا** عن تحقيق حلمها وهدفها الأصليّ المتمثّل بشكل رئيسيّ في الاستيلاء على **بيت المقدس**، إلّا أنّ تلك الحروب كانت فرصة ثمينة بالنسبة إليها للتعرّف على الثقافة الإسلاميّة والحضارة المتقدّمة التي وصل إليها المسلمون[1]، فكان ذلك مدعاة وأرضيّة مناسبة لصحوة الناس.

ومع ذلك فإنّ الضحالة والانحطاط السياسيّ والفساد الأخلاقيّ الذي ساد الكنيسة في القرن الرابع عشر الميلاديّ من جهة[2]، والطغيان والتعصّب غير المبرَّر[3]، إضافة إلى ضيق الأفق والفكر وأخيراً الجرائم التي ارتكبت من قِبَل ما كان يُعرف بمحاكم التفتيش من جهة أخرى[4]، كلّ ذلك أدّى إلى خلق الظروف المواتية والتربة الخصبة لنموّ وترعرع والفلسفة الإنسانيّة (Humanism)[5]، وأُفول وزوال الأيديولوجيا الدينيّة وهيمنة الفِكر والفلسفة المادّية[6]، وأُسدِلَ

---

(1) عبد الهادي الحائريّ، **إيران وجهان اسلام** *«إيران والعالَم الإسلاميّ»*، ص 34.

(2) انظر كتاب: *«قصّة الحضارة»*، ج 4، ص 7.

(3) غلام رضا علي بابايي، **فرهنگ علوم سياسي** «معجم العلوم السياسيّة»، ج 1، ص 334.

(4) انظر مجلّة *ياد* «الذكرى»، العدد 8، الصادر في خريف 1987م، ص 137.

(5) المذهب الإنساني: (The Humanism) حركة إنسانية ولِدَت من رَحم عَصر النهضة الذي بدأ في القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر؛ وكانت أهدافها الرئيسيّة تتمثّل بالمناداة بالحريّة الفرديّة ومعارضة التمسّك بالتعاليم الدينيّة وغير ذلك. وقد أوجدَ أغوست كنت في القرن التاسع عشر المدرسة الأخلاقيّة والدينيّة التي أدّت إلى عبادة الإنسانيّة. انظر: *فرهنگ علوم سياسي* «معجم العلوم السياسيّة» غلام رضا علي بابايي، ج 1، ص 90، 91.

(6) كان للحركة الإنسانيّة في عصر النهضة أثر بالغ في زوال الأيديولوجيا الدينيّة في العصور الوسطى وذلك من خلال إحيائها الثقافةَ الدنيويّة الكلاسيكيّة، وعبّدت =

بذلك الستار على النّهضتيْن اللتيْن وسَمَتا فترة القرون الوسطى، وهما عصر *النّهضة*[1] وحركة *أو نهضة الإصلاح الدّينيّ، ليبدأ بعدهما عهد جديد.*

ومع ظهور بعض الشخصيّات من أمثال (**پيتر أرك**)[2] و(**لوثر**)[3] ـ الذي صنعت منه دعوته إلى القوميّة شخصيّة مجدّدة[4] ـ وغيرهما، ثمّ مجيء **ماكيافلّي**[5] الذي اعتُبِرَ ممثّل عصر

= الطريق أمام ظهور الفكر الدنيويّ والعلوم الجديدة. انظر كتاب: «*تاريخ الفكر السياسيّ*»، لمارنز وبيكر، ج 1، ص 386.

(1) عصر النهضة: عصر تميّز بدراسة وكشف الحضارات القديمة لعبادة الأصنام وآثارها الأدبيّة، أو كما يتّضح من التسمية إحياء تلك الثقافة التي ظلّت صامتة وساكنة أمام النفوذ المسيحيّ لعدّة قرون. وقد ظهرت بين الناس في تلك الفترة رغبة جديدة ملأت مشاعرهم وأحاسيسهم في كشف الآثار والمنجزات الثقافيّة القديمة. (انظر كتاب: «*آلهة الفكر السياسيّ*» لمايكل ب. فوستر، ج 1، القسم الثاني، ص 461، 462.

(2) يعتقد رنان بأنّ پيتر أرك هو أوّل شخصيّة مجدّدة منحت الغرب اللّاتينيّ إحساساً جميلاً ومحبوباً إزاء الثقافة القديمة. . . وعلى الرّغم من أنّه كان تقيّاً وزاهداً معتدلاً وكانت تُقلقه أحياناً مسألة العالم ما بعد الموت، إلّا أنّه ساعدَ على تقوية وتعزيز فكرة أحقيّة الملذّات الحسيّة والحياة الفانية السامية بدلاً من الخلود الشخصيّ. ويل ديورانت، «*قصّة الحضارة*»، ج 5، ص 9.

(3) مارتين لوتر Martin Luther (1483 ـ 1546م): راهب أغوسطينيّ لاهوتيّ ومفكّر وكاتب. بدأ بالإصلاح الدينيّ (البروتستانتيّة) في ألمانيا، وانفصل عن الكنيسة في شأن الغفرانات وسلطة البابا والتبتّل وإكرام القدّيسين والمطهر والقدّاس (1517م). ترجم التوراة إلى اللّغة الألمانيّة فكانت الترجمة حدثاً دينيّاً وأدبيّاً. «المنجد في الأعلام»، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م. [المترجم].

(4) ويل ديورانت، «*قصّة الحضارة*»، ج 5، ص 443.

(5) نيقولا ماكيافلّي (1469 ـ 1527م): سياسيّ وأديب وفيلسوف إيطاليّ، ولِدَ في (فلورنسة) وتولّى مهمّات دبلوماسيّة، واعتزل السياسة بعد انتصار أسرة (مديتشي). اشتهر بكتابه «الأمير» الذي عرض فيه مذهبه السياسيّ وآراءه في الحُكم، ودعا إلى =

النهضة[1]، تمّ زرع بذور (الأُمميّة) في أفكار الناس وأذهانهم، وكان للمذهب البروتستانتيّ أثر كبير في تعزيز كلّ من النظاميْن الرّأسماليّ والقوميّ على السّواء[2].

وقد برز أوّل ردود الفعل ضدّ الكنيسة العامّة خلال فترة الإصلاح الدينيّ ممّا أدّى إلى إنشاء كنائس وطنيّة أخرى حيث تُليت فيها الصلوات باللّغات المحليّة بدلاً من اللّغة اللّاتينيّة التي كانت سائدة في تلك الفترة باعتبارها اللغة العلميّة، وتمّ توظيف سلسلة من رجال الدّين المحليّين مكان رجال الدّين السابقين من أصحاب المناصب المرموقة في العالم[3].

ولا ريب في أنّ استمرار النزاعات والجدل في أوروبا عزّز الغربيّة[4] الشعور بالقوميّة في نفوس الناس واضطرّهم إلى مواجهة الاعتداءات المتكرّرة.

أمّا السّبب الآخر لظهور القوميّة فيتمثّل في ردود الفعل التي حصلت خاصّة في ألمانيا وذلك بعد انتصار **نابليون**، وقد أبدع **فيخته** في بيان ردود الأفعال تلك ضدّ المحتلّ تزامناً مع الحركة المعادية لاحتلال العالم والاستيلاء عليه[5].

= نظام جديد حرّ دينيّاً وأخلاقيّاً. تُنسَب إليه (الماكيافيليّة) التي أصبحت مرادفة للدّهاء السياسيّ والمكر والخداع وللمبدأ القائل بأنّ «الغاية تُبرّر الوسيلة». [المترجم].

(1) انظر كتاب: *«آلهة الفكر السياسيّ»* لمايكل ب. فوستر، القسم الثاني، ص 462؛ كذلك بهاء الدّين بازارگاد، **تاريخ فلسفه سياسي** *«تاريخ الفلسفة السياسية»*، ج 1، ص 22.

(2) انظر كتاب: **تاريخ انديشه اجتماعي «تاريخ الفكر الاجتماعيّ»**، ص 387.

(3) انظر كتاب: **عقايد ومكتبهاى سياسي** *«العقائد والمدارس السياسيّة»*، ص 405.

(4) آلبير ماله، *«تاريخ القرون الحديثة»*، ص 71.

(5) **عقايد ومكتبهاى سياسي** *«العقائد والمدارس السياسيّة»*، ص 406، وفي الوقت الذي كان هذا المتحدّث يدعو فيه جميع الحكومات الألمانيّة إلى الوحدة وإنشاء

وأخيراً، ساعدت سلسلة الانقلابات والثورات التي وقعت في أواخر القرن الثامن عشر على تنامي أنواع الأيديولوجيا القوميّة في السنوات التي تَلته. وتُعتبر الثورات التي وقعت خلال النّصف الثاني من القرن الثامن عشر كالثورة الصناعيّة والثورتيْن اللّتيْن حصلتا في الولايات المتّحدة الأميركيّة وفرنسا، تُعتبر الأساس في ظهور أنواع الفكر القوميّ في العصور الحديثة[1].

وكما قال **كوهن** فقد تجذّرت وترسّخت الأُمميّة الحديثة خلال القرنيْن السابع عشر والثامن عشر في الشمال الغربيّ من **أوروبا**، ثمّ بين المهاجرين الأميركيّين، حتى أضحت **الأمميّة** في القرن التاسع عشر على شكل نهضة عامّة في **أوروبا** لتصبح بمثابة نهضة عالميّة في القرن العشرين[2].

ج) انتشار القوميّة في الأقطار الإسلاميّة في العصر الحديث

تمتدّ جذور النهضة القوميّة في العالم إلى المجتمعات الغربيّة[3]،

= قوّة واحدة، كان يُطالب بأن يعتمد هذا الشعب على ذاته في العيش والابتعاد عن جيرانه. ولا بدّ لنا هنا من إضافة ما قاله (هردر) إلى ما كان (فيخته) يؤمن به، حيث كان (هردر) يعتقد بضرورة أن تترك التقاليد اليونانيّة اللّاتينيّة التي تؤمن بوجوب فَتح أبواب عالم الإنسانيّة أمام جميع أبناء البشر، كان يعتقد بضرورة أن تترك تلك التقاليد مكانها للرّوح القوميّة، وهي روح غير قابلة للانفتاح أو الانتشار، أمّا نتيجة مثل هذا الوضع فهي إقامة جدار روحيّ أو معنويّ بين الشعوب .**عقايد ومكتبهاي سياسي** «العقائد والمدارس السياسية، ص 407.

(1) هوشنگ مقتدر، **سياست بين الملل وسياست خارجى** «*السياسة الدّوليّة والخارجيّة*»، ص 61.

(2) المصدر نفسه.

(3) علي أصغر كاظمي، **زنجيره هاى تنازعى در سياست وروابط بين الملل** «*السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة*»، ص 631.

حيث كانت هذه الفكرة تمثّل وسيلة بيد الاستعمار، دخلت مع دخوله بلدان العالم الثالث واستيلائه عليها. وكان أوّل هجوم عسكريّ شنّه الاستعمار على الأقطار الإسلاميّة بعد الحروب الصليبيّة بقيادة **نابليون** عندما دخل مصر بعد مضيّ سنة واحدة فقط على الثورة الفرنسيّة. ويروي لنا التاريخ أنّ أوّل إجراء قام به **نابليون** لإذكاء الشعور بالقوميّة لدى المصريّين هو أنه استثار مفاهيم التعصّب والفخر في نفوس المصريّين عن ماضيهم وتاريخهم؛ فأمر شخصيّاً بإنشاء مؤسّسة باسم «المؤسسة المصرية» كان هدفها الرئيسيّ تقوية القوميّة المصريّة في مقابل الوحدة الإسلاميّة. ومن خلال المؤسسة المذكورة تمّ إيفاد بعض المفكّرين المعروفين من أمثال **كلو** الفرنسيّ إلى مصر، وحيث يُمكننا بسهولة تخمين المهمّات والواجبات التي كُلِّفَ بها هؤلاء الأشخاص الذين تمّ إرسالهم إلى مصر[1].

وبعد تلك الحقبة ظهر العديد من الشخصيّات السياسيّة والثقافيّة المخلصة في الوسط الاجتماعيّ المصريّ، وكان معظمهم يؤمنون بضرورة السير على خطى الحضارة الغربيّة، ومن أمثال هؤلاء **رفاعة الطهطاويّ**[2] (1801 ـ 1873م)[3]،

(1) مجلّة **ياد** في عددها الثامن، السنة الثانية، ص 146.

(2) هو رفاعة رافع الطهطاويّ، من أركان النهضة العلميّة الحديثة في مصر. تعلّم في الأزهر وفي فرنسا على يَد كِبار المستشرقين حيث يُعتبر من روّاد الصحافة العربيّة الأوائل. حرّر جريدة «الوقائع المصريّة» وعرّب كُتباً علميّة كثيرة في الجغرافيا والقانون والهندسة وغيرها منها «مبادئ الهندسة» و«جغرافية ملطبرون»، وله كتاب باسم «خلاصة الإبريز» يصف فيه رحلته إلى فرنسا، و«أنوار توفيق الجليل» في تاريخ مصر، و«تاريخ قدماء مِصر» و«تعريب القانون المدنيّ الفرنسيّ». [المترجم].

(3) من الواضح أنّ الآراء التي كان يحملها رفاعة الطهطاويّ متأثرة بشكل كبير بالمفكّرين الفرنسيّين في عصر التنوير التاريخيّ في أوروبا خلال القرن الثامن =

وشِبلي الشُّميّل[1] (1853 ـ 1917)[2]، وطه حسين[3] (1889 ـ 1973م)[4]، وعبد الله النديم (1845 ـ 1896م)[5]، وحسين

= عشر وخاصّة نظريّاته حول الوطن والوطنية والتي استقاها من (منتسكيو). (انظر كتاب: **سيرى در انديشهء سياسي عرب**، «*جولة في الفكر السياسيّ العربيّ*» لحميد عنايت، ص 28.

(1) طبيب لبنانيّ شقيق أمين الشُّميِّل (1828 ـ 1897م)، وصحافيّ وفيلسوف اجتماعيّ متحرّر ورائد نظريّة التطوّر في العالم العربيّ. درسَ في بيروت وعاش في مصر. أصدرَ مجلّة «الشفاء» من (1886) إلى (1891). عرَّفَ بمذهب (داروين) وشرحه. من كُتبه «فلسفة النشوء والارتقاء» و«مجموعة مقالات» و«شرح باخنر على مذهب داروين» ورسالة «الحقيقة»، وشرح كُتباً طبيّة قديمة ونشرها تحت عنوان «فصول أبقراط» و«أرجوزة ابن سينا» وله كذلك «الحبّ على الفطرة». اشتهرَ شبلي الشُّميِّل بنَقده الظّلم الاجتماعيّ. [المترجم].

(2) كانت أُمنية الشُّميِّل تتمثّل في إيجاد فِكرة أو أيديولوجيّة تكون أساس التعاون والوحدة الاجتماعيّة بدلاً من الدِّين أو لنَقُل الحكومة الدينيّة، ويبدو أنّه وجدَ ضالّته في القومية ومنهج القوميّة. (انظر كتاب: «سيرى در انديشهء سياسي عرب»، «*جولة في الفكر السياسيّ العربيّ*» لحميد عنايت، ص 53.

(3) أديب وناقد مصريّ كبير، لُقِّبَ بعميد الأدب العربيّ. ولِدَ في (مغاغة) بصعيد مصر، وفقدَ بصرَه طفلاً. درسَ في الأزهر والجامعة الأهلية بفرنسا، ثمّ أسّس جامعة الإسكندريّة وتولّى إدارتها سنة (1942م)، وشغلَ منصب وزير المعارف عام (1950م). عملَ على إقرار مجانيّة التعليم وأسّس جامعة (عين شمس). لطه حسين نتاج وافر يتوزّع في الصّحف والمحاضرات والكتب ويشمل ذلك الأدب والنّقد والسيرة والقصّة. من مؤلّفاته «ذكرى أبي العلاء» و«ابن خلدون» و«في الأدب الجاهليّ» و«حديث الأربعاء» و«مع المتنبّي» و«على هامش السيرة» و«كتاب الأيّام» و«شجرة البؤس» و«المعَذَّبون في الأرض»، إضافة إلى ترجماته الكثيرة. [المترجم].

(4) يُعتبر طه حسين من روّاد الموالين للحضارة الغربية. (انظر كتاب: *سيرى در انديشهء سياسي عرب*، «جولة في الفكر السياسيّ العربيّ» لحميد عنايت، ص 56. وكان يؤمن بأنّ مصر تابعة للحضارة والثقافة الغربيّة. (المصدر نفسه، ص 56، 62.

(5) أحد المؤلّفين المصريّين الروّاد للأدب الوطني في مصر في عهد عرابي باشا. =

المرصفيّ (ت 1889م)[1]، و**أحمد لطفي السيّد**[2] وغيرهم، ثمّ جاء بعدهم **مصطفى كامل**[3] (1874 ـ 1908م) الذي أُطلِق اسمه على الحركة الوطنيّة في مصر. وحتى تلك الفترة لم يكن هناك أيّ نوع يُذكر من التعارض بين النهضة الوطنيّة والدّين، بل كان البعض منهم يسعى إلى إثبات ضرورة الوطنية وأهميّتها من خلال الآيات القرآنيّة والروايات الدينيّة، باستثناء **لطفي السيّد** الذي كان ينتهج أسلوباً ومسلكاً مغايراً، وكان يُطلَق عليه المعلّم الأكبر للوطنية المصريّة على المنهج الليبراليّ. ويُنقل عن **لطفي السيّد** قوله:

> **لا يكون الشعور بالقوميّة خالصاً وأصيلاً إلّا عندما يتطهّر من أيّ شعور بالولاء لأيّ مرجع آخر من شأنه أن يُخلّ بالأوّل، سواء أكان ذلك المرجع دينياً أم غير ذلك**[4].

ومنذ ذلك الوقت صارت الوطنيّة المصريّة حاملة لواء القوميّة

= انظر: **سيرى در انديشه سياسي عرب**، *«جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»* ص (193). وهو شاعر وصحافيّ، أنشأ جريدة «التنكيت والتبكيت» ثمّ «الطائف»، وهو أحد مؤيّدي الثورة العرابية وكان من خطبائها. من آثاره ديوانا شِعر وكتاب «سلافة النديم». [المترجم].

(1) كاتب آخر ساهم بشكل كبير في نَشر فكرة الوطنيّة في مصر في تلك الفترة إضافة إلى أنّه كان أستاذاً في جامعة الأزهر .**سيرى در انديشه سياسي عرب**، *«جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»* ص 195.

(2) معلّم الوطنية الأكبر في مصر على النهج الليبراليّ .**سيرى در انديشه سياسي عرب**، *«جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»* ص 209.

(3) صحافيّ مصريّ من روّاد النهضة الوطنية. أنشأ جريدة (اللواء) عام (1900م) ودعا إلى الاستقلال، وهو مؤسّس الحزب الوطني سنة (1907م). من كتبه «المسألة الشرقيّة». [المترجم].

(4) انظر كتاب: **سيرى در انديشه سياسي عرب**، *«جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»* لحميد عنايت، ص 212.

العربيّة. ولا شكّ في أنّ هذه النهضة (النهضة الوطنية في مصر) تُعتبر إحدى النتائج التي أفرزتها عمليّة إشاعة المفاهيم الوطنيّة بين العرب، ثمّ بعد ذلك ظهور مفهوم (الوطن العربيّ) الذي يُمثّل أحد أُسس القوميّة العربيّة[1].

وبعد ما يسمّى بـ **(مرحلة التنظيمات)**[2] التي حدثت في الإمبراطورية العثمانيّة الواسعة بين عامَي (1879م) و(1909م)[3]، وثورة الشباب الأتراك ثمّ استيلائهم على السلطة[4]، ووصول جمعية

---

(1) انظر كتاب: **سيرى در انديشه سياسي عرب**، «جولة في الفكر السياسي العربي»، ص 191.

(2) تبدأ هذه المرحلة وكذلك مرحلة جديدة في إستانبول بقراءة مرسوم سُمّي بمرسوم التنظيمات في حديقة (گلخانة) لقصر (توب قابي) في 3 تشرين الثاني عام 1839؛ إذ إنّه في هذه المرحلة التي تتسارع فيها عمليّة التغرّب تحدث تغيّرات كثيرة في الكثير من المجالات من العمارة إلى النظام الحياتي ومن التعليم إلى الصناعة. وتبدأ المدينة في هذه المرحلة بالتوسّع نحو مناطق جديدة، فقد تمّ توسع ما داخل السور باتجاه (بقر كوي) و(غلطة) باتجاه (تشفيكية)، كما تسارعت عمليات البناء في (صاري ير) من منطقة الخليج، أمّا الضفة الآسيوية فتوسعت من جهة باتجاه (بستانجي) ومن ناحية باتجاه (بيكوز). وتزامن مع هذا التوسع حركة عمرانية كبيرة فبُني الكثير من القصور والمقصورات (الفيلات) والمتاجر من قبل السلطان وأركان الدولة والأغنياء غير المسلمين والسفارات الأجنبية، وتمّ إنشاء قصور (دولما بخشة) و(جيراغان) و(بيلاربيي) و(الهامور) و(كوجوك صو) وكذلك مقصورات (إياز أغا) و(علم دار) و(ايجاديّة) و(مجيديّة) في هذه المرحلة. كما بُنيت في هذه الفترة الكثير من المباني العامة التي سُميت «المباني الأميريّة» والكثير من الاستراحات في الكثير من الأحياء، وكذلك مصنع المدافع والماجكا ووزارة الدفاع ومباني وزارة الدفاع بانغالتي. [المترجم].

(3) ستانفورد ج. شاو و أزل كورال شاو، ***تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة***، ج 2، ص 297.

(4) المصدر نفسه، ص 514.

الاتحاد والترقيّ (1913 ـ 1918م) إلى سدّة الحكم، بدأت **تركيا** مسيرة مسعورة نحو فَصل الدّين عن الدولة وإبعاده عنها[1]، فاتّجهت الأفكار الرسميّة والرأي العامّ هناك باتّجاه القوميّة التركيّة المتطرّفة[2].

وبعد دخول الدولة العثمانية ساحة الحرب العالميّة الأولى والاستسلام في سنة (1918م)، قُدّمت هذه الإمبراطورية على طبق من فضة إلى الحلفاء بقيادة بريطانيا فتمكّن هؤلاء من تحقيق حلمهم القديم[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أياديَ الاستعمار كانت ظاهرة وباطنة في إشاعة ونشر فكرة القوميّة التركيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة[4]. وقد اعترف المستشرق المعروف **برنارد لويس** بأنّ الذين روّجوا لفكرة القوميّة التركيّة هم ثلاثة من **اليهود**[5].

وقد تمّ بالفعل وبدقّة فصل الأقطار العربيّة عن الإمبراطوريّة العثمانيّة بالأسلوب المذكور، وتلاشت الإمبراطوريّة العثمانيّة وانمحت باسم القوميّة العربيّة. وفي عام (1916م) قاد **الشريف حسين** شريف **مكة**، بدعم وتوجيه من الحلفاء، الثورة العربيّة الكبرى[6] التي

---

(1) **تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة**، ص 515.

(2) المصدر نفسه، ص 521.

(3) المصدر نفسه، ص 552، 553.

(4) كان دور (ضياء غوكالب) كبيراً في الترويج لمبادئ الأيديولوجيا القوميّة داخل وخارج جمعية الاتحاد والترقّي.
ستانفورد ج. شاو وأزل كورال شاو، ***تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة***، ج 2، ص 507. ويعتقد (غوكالب) بأنّه كان من الضروريّ الفصل بين الدّين والشعب من أجل خلاصهما معاً. المصدر السابق، ص 511.

(5) المصدر نفسه، ص 543.

(6) المصدر نفسه، ص 141.

أدّت في النهاية إلى تقسيم الجزيرة العربيّة ووصول قبيلة **آل سعود**، التي جسّدت قِيَم العصر الجاهلي بحذافيره، إلى سدّة الحكم هناك[1].

يقول **لورنس**[2]، القائد والملهِم للثورة العربيّة الكبرى:

كنتُ أؤمن من أعماقي بفكرة القوميّة العربيّة وأعتقد بها بكلّ جوارحي قبل أن أصل إلى الحجاز ولأنّها الفكرة التي استطاعت أن تشتّت **تركيا** وتقطّع أوصالها[3].

بعد ذلك، ومع اقتراب القرن التاسع عشر من نهايته ودخول العالم إلى القرن العشرين، أصبح شعار حبّ الوطن وعبادة القوميّة المنهج السياسيّ لمعظم المسلمين. فالعرب الذين كانوا بأجمعهم يشكّلون قوميّة واحدة تحت لواء الدولة العثمانيّة، أصبحوا منفصلين عن بعضهم البعض، فسمّي هذا سوريّاً وذاك لُبنانيّاً والآخر مصريّاً والرابع سعوديّاً ثمّ عراقيّاً، وهكذا دواليك، كلّ له حكومته الخاصّة به وأرضه التي يعيش عليها[4].

والحقيقة هي أنّ **أوروبا**، وخاصّة **بريطانيا وفرنسا**، كانت تسعى مع بداية القرن العشرين إلى نَقل تجربتها في النضال والتعامل مع القوميّة إلى داخل الدولة العثمانيّة مع العلم أنّ تركيا كانت تحمل

---

(1) مجلّة **ياد في عددها الثامن**، السنة الثانية، ص 146، 147.

(2) توماس لورنس (Thomas Lawrence) 1888 ـ 1935م): ضابط وكاتب إنكليزيّ، اتّصل بالشريف حسين وشجّع ثورة العرب على الأتراك (1916 ـ 1918م)، ولُقّبَ بـ (لورنس العرب). له كتاب بعنوان «أعمدة الحكمة السبعة». [المترجم].

(3) انظر كتاب: **سيرى در انديشهء ملّى گرايى** *«جولة في الفكر القومي»*، ص 90.

(4) حميد عنايت، **سيرى در انديشهء سياسي عرب**، *«جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»*، ص 192.

الخصائص والمميّزات التي كانت موجودة في **أوروبا** على الرّغم من أنّها (أي تركيا) كانت قائمة على أساس الرابطة الدينيّة التي استطاعت أن تضمّ تحت لوائها مختلف القوميّات من الأتراك والعرب والأكراد وغيرهم[1].

يقول **الإمام الخمينيّ** بهذا الشأن:

لقد ظلّت القوى العظمى ولعدّة قرون تعزف على وتر القوميّات والشعوب ـ بما في ذلك الجماعات والطبقات والأفراد والثروات وغير ذلك ـ فتوصّلت تلك القوى إلى نتيجة مفادها أنّ الشيء الوحيد الذي يقف حجر عثرة في طريقها داخل مجتمعاتنا هو الإسلام. لذلك عمدوا إلى تقسيم الإمبراطوريّة العثمانيّة وتقطيعها إلى ما يُقارب خمسة عشر بلداً، ونصّبوا في كلّ واحدة من تلك البلدان عميلاً لهم وحكومة فاسدة، فاستطاعوا بواسطة تلك الحكومات الفاسدة نشر وبثّ الأفكار العنصريّة والانحياز للجماعات والعصابات بين المسلمين، وتمسّكوا بهذه الوسيلة، وجعلوا العرب ضدّ العجم، والأتراك والعجم ضدّ العرب، والأتراك ضدّ الآخرين وكلّ ملّة وطائفة ضدّ ملّة وطائفة أخرى وهكذا[2].

بعد تقسيم الإمبراطوريّة العثمانيّة بدأت الدّول الصغيرة والكبيرة التي كانت ترزح تحت نَير هيمنة القوى الغربيّة العظمى وتُدار بطريق الانتداب سنين طويلة، بدأت تعترض وتحتجّ، وكان الملوك والرؤساء العملاء يتلقّون الأوامر والتّعليمات اللّازمة من القوى العُظمى، وقد

---

(1) انظر: **سيرى در انديشهء ملّى گرايى** *«جولة في الفكر القومي»*، ص 92.

(2) ***صحيفة النور***، ج 12، ص 280، بتصرّف؛ ج 1، ص 87.

وجد الاستعمار في تلك الأوضاع فرصة للتّطبيل والتهليل بإعلان استقلال تلك البلدان[1].

أمّا في **إيران** ـ التي كانت ومنذ العهد الصفويّ مستقلّة تماماً عن بقيّة الأقطار الإسلاميّة الأخرى وخاصّة الإمبراطوريّة العثمانيّة ـ فقد دخلت إليها الدعوة القوميّة أيضاً ولكن بشكل آخر وأسلوب مغاير، حيث بدأت الحركة القوميّة بالظهور منذ عهد **فتح علي شاه** القاجاريّ بلباس ثقافيّ وبالتدريج من داخل الحكومة، وبدعم وتشجيع من أيادي الأجانب وعملائهم في البلاد، وكان الهدف من ذلك هو استبدال التقاليد الإسلاميّة والمحليّة بالمبادئ القوميّة والليبراليّة[2]. وعمل بعض الأفراد من أمثال **ميرزا ملكم خان الأرمنيّ** مؤسّس الماسونيّة في **إيران**[3]، و**ميرزا آقاخان الكرماني**[4]، و**آخوند زاده**[5]

---

(1) علي أصغر كاظمي، **زنجيره هاى تنازعى در سياست وروابط بين الملل** *«السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة»*، ص 132، 133، بتصرّف.

(2) مجلّة **ياد** العدد 99، ص 115.

(3) أنظر كتاب: **مقدمه فكرى نهضت مشروطيّت** *«مقدّمة في الحركة الدستورية»*، ص 79. كان **ميرزا ملكم خان الأرمنيّ** أوّل من أسّس المجمع الماسونيّ في إيران وذلك بين عامي (1276 و1277هـ ـ 1860 ـ 1861م). المصدر نفسه، إضافة إلى أنّه لعبَ دوراً رئيسيّاً في الإعداد للحركة الدستورية ونَقل المفاهيم الغربيّة مثل «الإنسانيّة» و«الديمقراطيّة» و«البرلمانيّة ـ پارلمانتاريسم». المصدر نفسه، ص 77.

(4) أحد الذين ساهموا بشكل كبير في تحديد ملامح الثقافة الإلحادية والحركة الدستوريّة البعيدة عن الشرعيّة والهويّة الإيرانيّة بمنأىً عن الإسلام في العقود الأخيرة. «مقدمة في الحركة الدستورية» ص 150.

(5) يُعتبر آخوندزاده أحد المتحرّرين المنادين بالعلمانية بالمفهوم الغربيّ الذي كان سائداً آنذاك في أوروبا، والمدافعين عن فكرة توسيع المبادئ البرلمانيّة الغربيّة في إيران .**تشيّع ومشروطيّت در إيران** *«التشيّع وحركة المشروطة في إيران»*، عبد الهادي الحائري، ص 29.

وغيرهم، عملوا على تثبيت القوميّة والليبراليّة.حتى أصبحتا من الدعائم والقواعد الرئيسيّة للحركة الدستوريّة **المشروطة**.

ومع ظهور حركة **المشروطة**[1] بدأت القوميّة والأفكار المبنيّة على أساسها بالانتشار بشكل كبير؛ ولذلك، تُعتبر السنوات التي تَلت ذلك الحدث بداية تأسيس المنظومة الفكرية القوميّة **في إيران**.

يُمكن اعتبار السنوات بين عامي (1879م) و(1907م) سنوات تأسيس وتشكّل النظام الفكريّ للقوميّة **في إيران**. وخلال الاثنتي عشرة سنة تلك ظهرت بعض الخرافات التي ظلّت حتى يومنا هذا وستظلّ مُلقِية بظلالها البعيدة عن الواقع على مستقبل البلاد[2].

أخيراً، وبعدما وضعت الحرب العالميّة الأولى أوزارها، أصبح الاتّجاه نحو القوميّة[3] على الطراز الأوروبيّ هو السّمة الغالبة في **إيران**[4] حيث تجلّت مظاهره بشكل كبير في الأدب والصحافة الإيرانيّتيْن في تلك الفترة.

وهناك الكثير من الإشارات التي تؤكّد على تاريخ الوطن في الشعر الفارسيّ في العقود الأُولى للقرن العشرين، وكذلك الصحافة والمطبوعات التي نُشِرت منذ بدء حركة **المشروطة** وحتى تأميم النفط، تُهيب كلّها بعظمة تاريخ **إيران**. وقلّما نجد في الصّحف

---

(1) يعود تاريخ حركة المشروطة إلى عام (1879م). انظر كتاب: **نهضت مشروطيّت برپايهء اسناد وزارت امور خارجه** *«الحركة الدستوريّة طبقاً لوثائق وزارة الخارجيّة»*، ص 170.

(2) ريتشارد كاتم، ***القوميّة في إيران***، ص 219.

(3) وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلمة «الملّة» التي تعني الدّين أصبحت تُعادل كلمة «القوميّة» الغربيّة في اللّغة الفارسية.

(4) حميد عنايت، **سيرى در انديشهء سياسي عرب**، *«جولة في الفكر السياسيّ العربيّ»*، ص 2، 3.

الإيرانيّة خلال الخمسين سنة الماضية موضوعاً لا يُشير إلى **إيران** القديمة بشكل أو بآخر[1].

ومع وصول **رضا خان** إلى سدّة الحكم أصبحت القوميّة الثقافيّة والترويج لها، وكذلك فَصل الإسلام وعزله، أصبحت السياسة الرئيسيّة لأسرته.

بدأ (رضا شاه) بتطبيق سياسة مدروسة في «القوميّة الثقافيّة»، وتمجيد حضارة ما قبل الإسلام في **إيران** والتّقليل من أهميّة وشأن القِيَم والمعايير الإسلاميّة[2].

ويُمثّل اختياره للقب **پهلوي** الذي أطلقه على أسرته، ثمّ تأسيسه أكاديميّة مختصّة بتصفية وتنقية اللّغة الفارسيّة من المفردات العربيّة الدّخيلة فيها، إضافة إلى فرضه ارتداء الزّي الموحّد وغير ذلك، يُمثّل جوانب من محاولاته الحثيثة لتطبيق المنهج المذكور. واستمرّت هذه السياسة حتى وصلت أوجَها في عهد ابنه **محمّد رضا شاه** وهو ما اتّضح بشكل بارز في قصائد الشعراء وكتب المؤلّفين في تلك الفترة[3]، إضافة إلى وجود العديد من الشخصيّات الواضعة والمروّجة

---

(1) ريتشارد كاتم، ***القوميّة في إيران***، ص 21، 22. ويُضيف الكاتب نفسه قائلاً: لم يَكن شعراء إيران المعروفون يهتمّون كثيراً بالوطن الأُمّ، حتى الشاعر المشهور (فردوسي) الذي طفحَ شِعره بالمديح للشعب والعُنصر الإيرانيّ، لم يتضمّن شعره أيّ إشارة للقوميّة بشكلها المتعارَف عليه اليوم في إيران... كانت نظرة الشعراء الإيرانيّين الكبار تتّسم بالعالميّة والشموليّة فقد انصبّ اهتمامهم على البحث عن الحقيقة العالميّة العامّة. المصدر نفسه، ص 21، 22. للمزيد من المعلومات، انظر مجلّة **ياد** الأعداد من 8 إلى 11.

(2) حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسي در اسلام معاصر**، *«جولة في الفكر السياسيّ في الإسلام المعاصر»*، ص 215.

(3) تأثّرت الكثير من الشخصيّات الثقافية في المجتمع الإيراني في عهد رضا خان وابنه، =

لأُسس السياسة التي بذلت جهوداً كبيرة في الترويج للقوميّة والابتعاد عن الإسلام، وذلك بدعم من الحكومة نَفسها. وفي ما يتعلّق بآراء الشاه نَفسه، فقد كتب أحدهم يقول حول ذلك:

تعود أفكار الشاه وآراؤه بشأن تاريخ **إيران** إلى حوالي (2000) سنة قبل الميلاد، وبالأخصّ الفترة التي حكم فيها الملك المعروف **كورش** البلاد وأفراد حرسه الذين عُرِفوا باسم **گارد جاويدان** = ***الحُرّاس الخالدين***، وهو الاسم الذي أطلقه الشاه كذلك على بعض الوحدات الخاصّة في القوات المسلّحة الإيرانيّة[1].

وصرّحت زوجة الشاه أيضاً في إحدى المقابلات التي أُجريَت معها، قائلة:

إنّ الهدف الرئيسيّ الذي أبتغيه في المرحلة الأُولى هو تشجيع أفراد الشعب للاهتمام بالثقافة الإيرانيّة القديمة، والترويج للفنون المعاصرة في البلاد[2].

ومن الأمثلة التي جاء بها نظام الشاه وطبّقها في سياسته المذكورة، والتي استمرّت بالظهور حتى آخر يوم في حياة هذه الأسرة، هي إطلاقه التسميات القديمة وأسماء بعض الشخصيّات

= تأثّرت بالإعلام الموسّع الذي كان يروّج لتمجيد التاريخ القديم لإيران، وكان بعضها الآخر يتظاهر بذلك... وتدلّ الآثار الأدبيّة التي ظلّت منذ النصف الثاني من القرن العشرين على هيمنة الفكر الذي ركّز على تمجيد التاريخ القديم لإيران أو الانحياز له، والذي تزامن مع الإلغاء المتعمد للقرون الأربعة عشر للإسلام في بلدنا أو تجاهلها بشكل كبير مجلّة *ياد*، العدد 16، ص 144.

(1) المصدر نفسه العدد 17، ص 164.

(2) المصدر نفسه.

التاريخيّة على بعض الشوارع والمؤسّسات، وإقامة الاحتفالات الخاصّة بمرور (2500) عام من التاريخ الإيراني القديم، واعتماده التاريخ أو التقويم المسمّى بالتقويم الشاهنشاهي (الإمبراطوريّ) بدلاً من التاريخ الهجريّ. وحول هذه السياسة التي كانت سائدة في تلك الفترة، يقول **الإمام الخمينيّ**:

> **كلّ تلك هي خطط وضعها المستعمرون لكي يظلّ المسلمون متفرّقين. . . متفرّقين ومتعادين. وفي إيران عمد الكثير من الأفراد الذين يجهلون الأمور الأساسيّة إلى التطبيل والتهليل للقوميّة لسنين طويلة على الرّغم من أنّ بعضهم كان يفعل ذلك ربّما عن جهل أو حسن نيّة، وهو بوق القوميّة نَفسه الذي أراد أن يمحو الإسلام في إيران... كلّ ذلك كان من إعلام وإيحاء القوى العظمى التي أرادت نَهب ثرواتنا، وممّا يُؤسف له أنّ بعض الشخصيّات المسلمة المخلصة كانت تُصدّق تلك الأقاويل... وقبل بضع سنوات قاموا بإنشاء محفل وعرضوا فيه بعض الأفلام وأنشدوا بعض الأبيات وألقوا الخطب وعبّروا من خلال ذلك عن اشمئزازهم من سيادة الإسلام في إيران... وقام هؤلاء القوميّون الخبثاء بالبكاء والعويل وذرف دموع التماسيح[1]!**

وإذا ألقينا نظرة عابرة على تاريخ البلدان الإسلاميّة في العصر الحديث نلاحظ أنّ الاستعمار قد قام بتطبيق التجربة التي أجراها في **أوروبا**، والمتمثّلة في الدعوة إلى القوميّة، من أجل إزاحة الدّين وإبعاده، قام بتطبيق ذلك في الأقطار الشرقيّة بشكل دقيق.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 12، ص 281.

وبذلك تمّ تدوين وصفة واحدة لجميع البلدان غير الأوروبيّة لم تتضمّن سوى دواء واحد يُعرف بـ«القوميّة»، وحثّ الدّول الإسلاميّة بالنّظر إلى ما كان قبل الإسلام، والدولة العثمانيّة بالتمسّك بالقوميّة التركيّة، ومصر بالعهد الفرعونيّ، وشبه جزيرة العرب بالقوميّة والدولة العربية الكبرى[1]، وإيران بالقوميّة الإيرانيّة[2].

وقد حذّر **الإمام الخمينيّ** من مخاطر هذه الحربة الاستعماريّة منذ بداية النهضة الإسلاميّة بقوله:

إنّ العنصريّة هي أساس البؤس والضّعف في الأقطار الإسلاميّة، إنّها خدعة خبيثة وفتنة كبيرة صدّرها إلينا الغرب، فاستطاع من خلالها الاستيلاء على الدّول الإسلاميّة أو خداعها أو تهديدها... إنّ أهمّ شيء أدّى إلى إضعاف الأقطار الإسلاميّة وإبعادها عن حياض القرآن الكريم هو مسألة العنصريّة لكي يُقال بأنّ هذا العنصر هو عنصر تركيّ، وهذا العنصر هو إيرانيّ، وذلك العنصر هو عربيّ، وأنّ العروبة هي التي يجب أن تكون الحاكمة وليس الإسلام؛ هذه هي العنصريّة التي بدأت تنمو بين هؤلاء السادة وتنتشر بينهم وشرعوا في الترويج لها... إنّ هؤلاء يلعبون ويتحكّمون برؤساء الدّول. يا سيّد! أنتَ إيراني، أمّا أنتَ فتركي... وهكذا، وأنّ علينا أن نفعل كذا وكذا ببلادنا، لكنّهم غافلون عن الحجر الأساس الذي كان جميع المسلمين يستندون إليه.

---

(1) أو ما اصطُلِحَ عليه باسم «پان أرابيسم Pan-Arabism» أو «القوميّة العربيّة». [المترجم].

(2) مجلّة *ياد*، العدد 12، ص 142.

واأسفاه... واأسفاه، فقد استطاع أولئك سلب ذلك الحجر من المسلمين وما زالوا يفعلون ذلك[1].

د) تطبيق التعاليم الإسلاميّة في العصر الحديث

ذكرنا في ما سبق بأنّ الأفكار الضيّقة والآراء العنصريّة والقوميّة لم تكن محور الحكم في أغلب الأقطار الإسلاميّة حتى ظهور القوميّة الغربيّة وغزوها لتلك الدّول، بل كان الإسلام هو محور الحكم.

وقد انصبّت نشاطات وجهود السيّد **جمال الدّين الأسدآبادي (الأفغاني)** مستنَهِض الشّرق وسلسلة الحركات المعادية للاستعمار، انصبّت على مركزية الإسلام وإصلاح أمور المسلمين[2].

ولم يقتصر عمل السيّد **جمال الدّين** على عدم السّماح لنفسه بأن يكون قوميّاً[3]، بل قد هاجم القوميّة والأُمميّة بكلّ ما أُوتي من قوّة لأنّه كان يؤمن بأنّ القوميّة هي وسيلة يستخدمها الاستعمار لإزالة الرابطة الإسلاميّة القائمة بين المسلمين ليتمكّن بعد ذلك من النفوذ إلى قلب الأقطار الإسلاميّة، وها هو يقول:

أيّ مبدأ منطقيّ سوّغ لهم هذا التعصّب العنصريّ فظنّوا أنّ فضيلته تفوق كلّ الفضائل وتسمو على جميع المحاسن فأطلقوا عليه اسم (حبّ الوطن)؟... نعم، لقد ثبتَ للفرنجة أنّ أسمى رابطة

---

(1) ***صحيفة النور***، ج 1، ص 89.

(2) ويُذكَر أنّ السيّد جمال الدّين قد قال مرّة: لا همّ لي في هذه الدّنيا إلّا إصلاح دُنيا المسلمين وأُخراهم، سواء كنتُ أعيش في الغرب أم في الشرق. (انظر: علي أصغر حلبي، **تاريخ نهضت هاي اصلاحي** *«تاريخ النهضات الإصلاحيّة»*، ص 287.

(3) انظر كتاب: **ناسيوناليسم در إيران**، *«القوميّة في إيران»*، ص 168.

تربط المسلمين مع بعضهم البعض وأفضلها هي الرابطة الدينيّة، وهذه القوّة الدينيّة ناجمة عن التعصّب الدينيّ والعقائديّ. ولا بدّ لنا من التذكير بأنّ الفرنجة كانوا يطمعون في الاستيلاء على الدّول الإسلاميّة فراحوا يركّزون جُلّ اهتمامهم على هذه الأمور[1].

ولهذا أُطلِق على السيّد **جمال الدين** لقب (**بطل الحركة الإسلاميّة**)[2]، وأنّه أوّل من تطرّق إلى موضوع (الاتّحاد الإسلاميّ) أو (الدّعوة إلى الدولة الإسلاميّة)[3]، ويرجع السّبب في تحديد مسقط رأس **السيّد جمال الدّين** وموطنه بدقّة إلى تعمّده في إخفاء ذلك لإثبات انتمائه إلى جميع الملل والأقطار الإسلاميّة من دون تحديد ملّة أو تخصيص قطر معيّن[4].

وعلى الرّغم من محاولة البعض في الآونة الأخيرة حصر السيرة العمليّة للعلماء وقادة المسلمين ضمن إطار القوميّة والإيرانيّة، وإظهار الإحساس والشعور بالواجب لدى تلك الشخصيّات إزاء جميع المسلمين والإسلام ككلّ على أنّه إحساس أبتر ولا جذور له[5]، ظلّ أولئك القادة وأئمّة الإسلام يُثابرون باستمرار على توسيع قاعدة الحركات والنهضات الإسلاميّة مستلهمين ذلك من سيرة أنبياء الله العظام، ومستندين إلى الأيديولوجيا الإسلاميّة واستخدام أقلامهم الحرّة في ذلك، وهم في مقارعتهم الظالمين والمستبدّين لم يحصروا

---

(1) مرتضى مدرسي چهاردهي، **سيّد جمال الدين وانديشه هاى او**، «*السيد جمال الدّين وآراؤه*»، ص 277، 278.

(2) انظر كتاب: **تاريخ نهضتهاى اصلاحى** «*تاريخ الحركات الإصلاحيّة*»، ص 46.

(3) حامد إلغار، ***انتفاضة آقاخان محلاتي***، مقالة بعنوان «التجديد الدينيّ»، ص 85، 86.

(4) السيد حميد روحاني، **نهضت امام خميني** «*نهضة الإمام الخميني*»، ج 3، ص 463.

(5) مهدي بازرگان، **بازيابي ارزشها** «*العودة إلى القيم*»، ص 249.

أنفسهم على الإطلاق ضمن رُقعة جغرافيّة معيّنة أو قوميّة محدّدة أو جماعة دون أخرى. كانوا يعتبرون الطغاة والجشعين أعداءً لهم أينما كانوا وإلى أيّ قبيلة أو جماعة كان انتماؤهم ومهما كانت الظروف، كانوا يُحاربونهم ويقفون في وجههم بكلّ الأساليب والطُّرُق[1].

ويُمكننا الإشارة كذلك إلى بعض الشخصيّات الأخرى التي لمع نَجمها في العصر الحديث إلى جانب **السيّد جمال الدّين الأفغانيّ**، من أمثال **الشيخ عبد الرّحمن الكواكبيّ**[2]، وسيّد **قطب**، **وأبي الأعلى المودودي**، **والشيخ محمّد غنيمي**[3]، **والشيخ مصطفى المراغي**[4]، **والبزّاز**، **وميرزا كوجك خان**[5]، **والنّجم آبادي الزّنجاني**[6] وغيرهم، وأمّا من الجماعات فنذكر جماعة **فدائيان اسلام** (= فدائيّو الإسلام) بقيادة **نوّاب صفوي**، و**آية الله الكاشاني**، وجمعية **الإخوان المسلمين** بقيادة **الشيخ حسن البنّا**[7] وغيرها.

---

(1) السيد حميد روحاني، **نهضت امام خميني** *«نهضة الإمام الخميني»*، ج 3، ص 436.

(2) (1849 ـ 1902م): صحافيّ وأديب سوريّ ولِد في (حلب) وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) عام (1877م). اشتهرَ بتحرّره ودعوته إلى النهضة والإصلاح فاضطهده الأتراك وهاجر إلى مصر. من كُتُبه «أُمّ القرى» و«طبائع الاستبداد». [المترجم].

(3) للمزيد من المعلومات انظر: علي أصغر حلبي **تاريخ نهضت هاي ديني سياسي معاصر** «تاريخ الحركات الدينية السياسية المعاصرة»، ص 218.

(4) هو محمّد مصطفى المراغي (1881 ـ 1945م) شيخ الأزهر (1935 ـ 1945م). جدّد برامج التعليم، ومن آثاره (**بُحوث في التشريع الإسلامي**). [المترجم].

(5) للمزيد انظر كتاب: **تاريخ سياسي معاصر إيران** *«التاريخ السياسي المعاصر في إيران»*، ص 154.

(6) للمزيد انظر كتاب: **تاريخ نهضت هاي ديني سياسي معاصر** «تاريخ الحركات الدينية السياسية المعاصرة»، ص 209.

(7) للمزيد انظر كتاب: حميد عنايت، **انديشه هاى سياسي در اسلام معاصر** *«الآراء* =

مفهوم القوميّة وتفسيراتها

جاء في بعض المعاجم السياسيّة حول تعريف القوميّة ما يلي:

يتلخّص مفهوم القوميّة بأنّه التأكيد على المصالح القوميّة والدّفاع عن حقوق ومصالح شعب ما ضدّ أيّ اعتداء أو هجوم محتَمل للشعوب أو القوميّات الأخرى[1].

وورد في معاجم أخرى أنّه:

وفقاً للتعاريف القديمة فإنّ «القوم» و«الشعب» هما كلمتان مترادفتان، وكان مفهوم هاتيْن الكلمتيْن يُطلَق على الجماعة الواحدة المنسجمة تجمعهم عوامل مشتركة[2].

وبعد إشارته إلى النظريّات المختلفة حول هاتيْن الكلمتيْن، يبيّن المؤلّف الفرق الحاصل بين الكلمتيْن المذكورتيْن في العصر الحديث فيقول:

خلافاً لقيام البعض باستخدام كلمتي (القوم) و(الشعب) كمترادفتيْن، فإنّ مفهوم هاتيْن الكلمتيْن مختلفٌ ومتباين من منظار (القوميّة)، فكلمة (القوم) تمثّل تصوّراً ذهنيّاً نزاعيّاً يُشير إلى وجود مجموعة من أفراد البشر، بينما يُعبّر مفهوم (الشعب) عن تصوّر واقعيّ ذي صيغة أو صفة تعايشيّة واجتماعية مستقلّة. ويشمل مفهوم (الشعب) سلسلة متّصلة من الأجيال التي (تربطها أواصر خاصّة)، في حين تشير كلمة

= *السياسيّة في الإسلام المعاصر*»، ص 204.**تاريخ نهضت هاي ديني سياسي معاصر** «تاريخ الحركات الدينية السياسية المعاصرة، ص 154، 155؛ **تاريخ سياسي معاصر إيران** «*التاريخ السياسي المعاصر في إيران*»، ص 485، 487.

(1) محمود طلوعي، **فرهنگ جامع سياسي** «*القاموس السياسي الشامل*»، ص 872.

(2) غلام رضا علي بابايي، **فرهنگ علوم سياسي** «*معجم العلوم السياسيّة*»، ص 749.

(القوم) إلى مجموعة من الأفراد في زمن محدّد. ولا يُمكن إطلاق مفهوم (القوم) على سلسلة من الأجيال الماضية أو الآتية التي لم ولن تربط بينها أيّة أواصر نسبيّة وثقافيّة، لا يُمكن إطلاق ذلك المفهوم على (الشعب)[1].

وتمّ تعريف بعض الأواصر الخاصّة والروابط المشتركة بالشكل التالي:

تمثّل القوميّة الإحساس بالانتماء إلى جماعة معيّنة متّحدة من خلال بعض الروابط المشتركة كالرابطة العنصريّة (العرقيّة) واللّغوية والتاريخيّة، وعادة ما تمتلك إقليماً أو منطقة جغرافيّة محدّدة[2].

بينما أشار البعض الآخر إلى (القوميّة) من زاوية النظرة السياسيّة فقالوا عنها:

تُعتبر القوميّة نوعاً من التصوّر الفكريّ الذي نشأ في المجتمع السياسيّ لأسباب عدّة منها إيجاد الوحدة ضمن رُقعة جغرافيّة معيّنة ودولة محدّدة بعوامل مشتركة كالعامل الثقافيّ واللّغة والعادات والتقاليد والروابط النسبيّة والعرقيّة والقبليّة. إلّا أنّه لا يُمكن اعتبار ذلك الانسجام أو الوحدة هدفاً وحيداً بل هي مجرّد عمليّة للوصول إلى الغايات والأهداف الأسمى والمتمثّلة بالمصالح والأهداف القوميّة[3].

---

(1) غلام رضا علي بابي، **فرهنگ علوم سياسي** «معجم العلوم السياسية»، ص 750.

(2) انظر كتاب: **فرهنگ انديشه نو** «*معجم انديشه نو*»، ص 733.

(3) علي أصغر كاظمي، **روابط بين الملل در تئوري ودر عمل**، «*العلاقات الدوليّة بين النظرية والتطبيق*»، ص 135.

ومنهم من عرّفها بأنّها تأصيل للأواصر الوطنيّة فيما اعتبرها البعض نتيجة من نتائج تلك الأواصر:

تعني القوميّة في الوقت الحاضر تأصيل الأواصر القوميّة والوطنيّة؛ أي اعتبار الفرد نَفسه منتسباً إلى قوميّة أو شعب معيّن لمجموعة من الأواصر؛ منها امتلاك الأرض والقانون المشترك أو اشتراكه بعلاقة نسبيّة أو عرقيّة أو ما شابهها، وتميّزه بذلك عن باقي الأفراد، ممّا يدفعه على الدّوام إلى تأمين المصالح القوميّة والحفاظ عليها وإن استوجب ذلك الإضرار بالآخرين[1].

ونستنتج ممّا ذُكِر أنّ مفهوم (القوميّة) يمتلك عدّة مظاهر وأشكال:

فأحياناً تعني (القوميّة) (الوعي القوميّ) و(التعصّب العرقيّ)، فالحركة النازيّة والصهيونيّة والأفكار والآراء التي يحملها المعتدون الضّرب مثلاً، كلّها تشير إلى هذا النوع من القوميّة. ووفقاً لهذا التصوّر للقوميّة تصبح الخصائص التاريخية والقوميّة واللّغوية وغيرها قاعدة قويّة للشعور بالتفوّق والاستبداد.

أمّا المظهر الآخر للقوميّة فيتمثّل بالاعتماد على الشعب لمواجهة الأجنبيّ وطرده، وهذا النوع لا يتوافق مع الاستغلال، ومن الواضح أنّ طرحه له ما يُبرّره في الأقطار التي تعرّضت في ما سبق إلى الهجمات الاستعماريّة والهيمنة الأجنبية، أو كانت تتخوّف منه. فالوطنيّة هي مظهر من مظاهر هذا النوع من القوميّة عندما تجتاح قوّة أجنبية بلداً ما.

---

(1) محمّد علي سادات، **مكتبها واصطلاحات سياسي**، «*المدارس والمصطلحات السياسيّة*»، ص 22.

وأمّا المظهر الثالث من مظاهر القوميّة، والذي يكون أقرب إلى مفهوم (الشعب) منه إلى (القوم)، فيتمثّل في الاتّجاه نحو حكم الشعب والأفراد في المجتمع الواحد وتقريره لمصيره بنَفسه. فعلى سبيل المثال كان الهتاف الذي ردّده الثائرون خلال الثورة الفرنسيّة الكبرى هو «يحيا الشعب» بدلاً من «يحيا الملك»[1]. وكما يبدو فإنّ هذا النوع من القوميّة يتميّز بأقلّ ما يُمكن من الآثار السلبيّة، ولعلّه أفضل شعار يُمكن رفعه ضدّ أيّ نظام غير شعبيّ من أجل رفض الاستبداد وتحقيق السلطة الشعبية. لكنّ قبوله داخل نظام أيديولوجيّ أو شعبيّ يكون وفقاً للإنجاز الذي تحقّقه المدرسة الفلسفيّة والخاصّ بأساس شرعيّة الحكم. وسوف نقوم بمناقشة هذه المعلومة في موضع آخر.

وقد يتضمّن الطّرح الأجنبيّ للقوميّة أحياناً المظاهر الثلاثة المذكورة معاً، وفي أحيان أخرى لا يتضمّن سوى مظهر واحد أو مظهريْن منها فقط، وعندها كانت تتجلّى مظاهر أخرى غير تلك لم يكن التأكيد عليها بشكل متساوٍ. ويُمكن عزو الاختلاف حول مسألة القوميّة لدى المفكّرين المسلمين إلى اهتمام كلّ منهم بمظهر معيّن دون غيره.

الإمام والمظاهر المتعدّدة للقوميّة

أ) القوميّة بمعنى التعصّب العرقيّ والقبليّ

يُعرف هذا النوع بالقوميّة المتطرّفة (وهي قوميّة تَعتبر حقوق ومصالح شعبها أرقى مرتبةً من حقوق ومصالح بقيّة الشعوب، وهي

---

(1) انظر كتاب: **عقايد ومكتبهاى سياسي**، *«العقائد والمدارس السياسيّة»*، ص 405.

بذلك تُجيز انتهاك حقوق تلك الشعوب)[1]. وفي المقابل فإنّ القوميّة الليبراليّة (التحرّريّة) تحترم حقوق الشعوب الأخرى وتقدّر حريّاتها أيضاً[2].

لكنّ هذا النوع من القوميّة له آثاره السلبيّة والهدّامة الواضحة؛ فأوّل تلك الآثار يتمثّل في زرع بذور الخلاف داخل الأمّة الإسلاميّة الواحدة، فضلاً عن قيامه بإضعاف القوميّات الأخرى. ولسنا نبالغ إذا ما قلنا بأنّ العامل الرئيسيّ وراء الحروب المدمّرة التي نشبت خلال القرن الماضي هي المشاعر والأحاسيس القوميّة بالمعنى الذي ذكرناه أعلاه، ولو اعتبرنا وجود عوامل أخرى مؤثّرة إلى جانب ذلك فممّا لا شكّ فيه أنّ الدّور الذي تلعبه القوميّة هو دور جدّ فعّال وكبير.

يقول **طاغور**[3] ـ الفيلسوف والشاعر الهنديّ المعروف ـ حول القوميّة:

إنّ القوميّة تَعمل على تجريد الفرد من عواطفه وأحاسيسه الطبيعيّة الخيّرة وتوهمه بالوفاء والإخلاص المصطَنَعيْن... وقد تحدّث الكثير من الباحثين حول تعارض القوميّة وعدم انسجامها مع التعاون الدوليّ، وكذلك طبيعتها الاحتكاريّة والحصريّة.

أمّا الشهيد **الشيخ مرتضى مطهّري** فيقول بشأن الفُرقة والخلاف اللذيْن حصلا في العالم الإسلاميّ بسبب القوميّة:

---

(1) محمود طلوعي، **فرهنگ جامع سياسي** *«القاموس السياسيّ الشامل»*، ص 873.

(2) المصدر نفسه، ص 872.

(3) هو رابندراناته طاغور (1861 ـ 1941م): شاعر هنديّ وعلم من أعلام الأدب العالميّ. امتاز شعره بروح التديّن والوطنيّة. من آثاره «ذكريات» و«قربان الأغاني» و«أغاني المساء» و«أغاني الصباح» و«رسوم وأناشيد». حصل على جائزة نوبل عام (1913م). [المترجم].

الحقيقة هي أنّ مسألة القوميّة قد تسبّبت في إيجاد مشكلة كبيرة للعالم الإسلاميّ في العصر الحديث، فبالإضافة إلى كون فكرة القوميّة تتعارض مع المبادئ والتعاليم الإسلاميّة وذلك لأنّ الإسلام يعتبر جميع القوميّات والأعراق متساوية، فإنّ الفكرة المذكورة تمثّل العقبة الكأداء في طريق توحيد المسلمين[1].

وقد كان هذا الأسلوب في التفكير يُمثّل وسيلة الاستعمار في الماضي للنفوذ إلى داخل جسد الأمّة الإسلاميّة والأرضيّة التي مكّنته من السيطرة والاستيلاء على مختلف المجتمعات. وفي ذلك يقول **الإمام الخمينيّ**:

إنّ العنصريّة هي أساس البؤس والضّعف في الأقطار الإسلاميّة، إنّها خدعة خبيثة وفتنة كبيرة صدّرها إلينا الغرب، فاستطاع من خلالها الاستيلاء على الدّول الإسلاميّة أو خداعها أو تهديدها... إنّ أهمّ شيء أدّى إلى إضعاف الأقطار الإسلاميّة وإبعادها عن حياض القرآن الكريم هو مسألة العنصريّة لكي يُقال بأنّ هذا العنصر هو عنصر تركيّ وهذا العنصر هو إيرانيّ وذلك العنصر هو عربيّ، وأنّ العروبة هي التي يجب أن تكون الحاكمة وليس الإسلام؛ هذه هي العنصريّة التي بدأت تنمو بين هؤلاء السادة وتنتشر بينهم وشرعوا في الترويج لها... إنّ هؤلاء يلعبون ويتحكّمون برؤساء الدّول. يا سيّد! أنتَ إيراني، أمّا أنتَ فتركي... وهكذا، وأنّ علينا أن نفعل كذا وكذا ببلادنا، لكنّهم غافلون

---

(1) مرتضى مطهّري، **خدمات متقابل اسلام وإيران**، «*الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران*»، ص 50.

عن الحجر الأساس الذي كان جميع المسلمين يستندون إليه. وأسفاه. . . وأسفاه، فقد استطاع أولئك سلب ذلك الحجر من المسلمين وما زالوا يفعلون ذلك[1].

هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى فإنّ هذا النوع من القوميّة يُعتبر مخالفاً للتعاليم والأحكام الإسلاميّة لأنّه يُدمّر ويقضي على روح التآخي والوئام بين أفراد المجتمع الإسلاميّ، والتي أكّد عليها القرآن الكريم بقوله:

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2].

وقد اعتبر **العلّامة الطباطبائيّ** أنّ مفاد الآية الشريفة المذكورة هو تشريع الأخوّة بين المسلمين والمؤمنين بقوله في تفسير الميزان:

واعلم أنّ قوله: «إِنَّما الْمؤمِنُونَ إِخْوَةٌ» جعل تشريعي لنسبة الإخوّة بين المؤمنين لها آثارٌ شرعيّة وحقوق مجعولة[3].

وورد ذلك أيضاً في الرّوايات المشهورة كالرواية المنقولة عن **الإمام الصّادق** (ع) حيث قال:

المؤمنُ أخو المؤمنِ، عَينُه ودليله؛ لا يَخونُه ولا يَظلِمه ولا يَغُشّه ولا يَعِدُه عِدَةً فيُخلِفُه[4].

هذا بالإضافة إلى أنّ الاهتمام بأمور المسلمين وشؤونهم ومعاملتهم بالمعروف والاجتهاد في تأمين حوائجهم كلّ ذلك يُمثّل جزءاً من الحقوق الاجتماعيّة المشار إليها[5].

---

(1) ***صحيفة النور***، ج 1، ص 89.

(2) سورة الحُجرات: الآية 10.

(3) السيد محمّد حسين الطباطبائيّ، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج 18، ص 315.

(4) محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازيّ، ***أصول الكافي***، ج 2، ص 166.

(5) المصدر نفسه، ص 163 ـ 192 ـ 208.

وعلى هذا قال **الإمام الخمينيّ**:

إنّ القوميّة تتعارض مع الإسلام لأنّ الإسلام إنّما جاء ليُعامل الجميع وكلّ المجتمعات بالأسلوب نفسه[1].

ومن جهة أخرى فقد ألغى القرآن الكريم كلّ أنواع التمييز داخل المجتمع الإنسانيّ حيث جاء في الآية الشريفة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾[2].

ومن وجهة نظر الإسلام فإنّ «التقوى» تمثّل فضيلة وكرامة وتتميّز بقيمةٍ وأهميّة كبيرتيْن، وهي ـ أي التقوى ـ تشير إلى رابطة العبودية والصِّلة بين الخالق والمخلوق والتي تتضمّن بدورها الشرف والفضيلة الحقيقيّة، وبالإضافة إلى السعادة الأُخرويّة والأبديّة، فهي تشيع روح الصفاء والمودّة والاتّحاد في المجتمع الإنسانيّ وكذلك تضمن السعادة الدنيويّة.

وفي ما يتعلّق بأساس نتائج مركزية التوحيد في المجتمع الإنسانيّ، ورفض كلّ أنواع المبادئ والأهداف غير الدينيّة، يقول **الشهيد محمد باقر الصّدر**:

لا شكّ في أنّ الفكرة الحقّة والتوحيديّة هي التي ترصّ صفوف المجتمع، وتضمّ بعضه إلى بعض، وتُزيل في نفس الوقت كلّ الخلافات النسبيّة والعرقيّة والقوميّة والحدود الجغرافيّة أو الطبقيّة، وتجمع كلّ أفراد البشر الموحّدين لله

---

(1) *صحيفة النور*، ج 12، ص 110، بتصرّف.

(2) سورة الحُجرات: الآية 13.

تحت لواء واحد هو التوحيد، بينما تقوم فكرة الآلهة المتعدّدة الفاسدة بتفكيك أواصر الأفراد وتفرّق أبناء المجتمع الواحد[1].

وبناءً على ذلك فإنّ (القوميّة) من وجهة نظر الإمام الإسلاميّة مرفوضة بالمفهوم الثاني المذكور أعلاه، فسماحته يقول:

لقد جاء الإسلام ليشطب ما يُعرف بالعنصريّة ويؤشّر عليها بالخطّ الأحمر، فلم يضع أيّ فرق بين الأبيض والأسود أو التركي والأعجميّ أو العربي وغير العربي[2].

ب) القوميّة بمعنى الحفاظ على الوطن ضدّ هيمنة الاستعمار والعدوان الأجنبيّ

تحظى الوطنيّة وحبّ الوطن التي تعني الحفاظ على الوطن بإقبال وقبول نسبيّيْن، وخاصّة إذا ما استُخدِمت كسبيل لإعلاء كلمة الدّين. ولتوضيح هذه المسألة نقول: يجب أن لا يكون حبّ الوطن والفخر بالانتماء إلى أبنائه متعارضاً مع تعاليم الإسلام والقِيَم الأخلاقيّة. وعندما تتحدّد الوطنية بهذا الإطار فإنّ ذلك يعني أصالة الدّين، وأنّ احترام الوطن وأهله يُمثّل المحبّة المطلوبة في ظلّ تلك الأصالة. وهذا المعنى يحظى بقبول نسبيّ من وجهة نظر الإمام الإسلاميّة، حيث يقول سماحته:

في الوقت الذي يكنّ فيه الإسلام احتراماً للوطن ـ أي مسقط

---

(1) نقلاً عن: هوشنگ مقتدر، **سياست بين الملل وسياست خارجى** «*السياسة الدّوليّة والخارجية*»، ص 59.

(2) **صحيفة *النور***، ج 1، ص 89.

الرّأس ـ فإنّه لا يعتبره موازياً للدين، فالأصل هو الإسلام، أمّا الباقي فهو الفرع[1].

وفي ظلّ المعنى المذكور فإنّ الأصالة ليست للقوميّة بل للدّين الذي يُمثّل أساس القوّة والحكم، بل وجميع النشاطات والفعاليات السياسيّة والاجتماعيّة. وعلى هذا، يبقى الدّين هو الهدف ولا بدّ من الشّروع من هذه المشاعر على طريق الدّفاع عن الحقّ.

ويتابع الإمام قائلاً:

إنّ وطننا الأعزّ من أرواحنا يتهيّأ اليوم لإعداد أبنائه للحرب ضدّ الباطل. سنستمرّ في النّضال والمقاومة من أجل وطننا العزيز حتى آخر جندي في إيران[2].

وكما نرى فإنّه يستخدم شعور الوطنيّة من أجل الوصول إلى هدف أسمى وهو النّضال ضدّ الباطل ومقارعة المعتدين، وهو ما اعتاد على قوله وتطبيقه في جميع المناسبات. ويقول أيضاً:

إنّنا نوافق الشعب وفقاً لتعاليم الإسلام، والشعب هو الشعب الإيراني وسوف نضحّي في سبيله بكلّ الوسائل والطّرق، لكنّ ذلك سيكون تحت راية الإسلام وليس القوميّة وحدها... فالقوميّة تنتهي حدودها عند حدود الإسلام، والإسلام لا يتعارض معها. لا بدّ من المحافظة على قوميّة الإسلام، والدّفاع عن البلدان الإسلاميّة جزء من الواجبات لا أن نضع إسلامها جانباً ثمّ ننادي بالقوميّة والدولة الإيرانيّة[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج 13، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 98.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 203.

ج) القوميّة بمعنى «حُكم الشّعب»

إذا أردنا أن نشير إلى (القوميّة) بمفهوم آخر كالذي ذُكِر آنفاً (وهو حكم الشعب في مقابل حكم السلطان وغيره)، فحينئذٍ سيكون قبول أو ردّ هذا النوع من القوميّة منوطاً بنظريّة الحكم في الدولة الإسلاميّة.

فطبقاً لنظريّة ولاية الفقيه المطلَقة يكون الحكم الحقيقيّ لله سبحانه، وفي زمن غيبة الأئمّة المعصومين (ع) توكَل هذه المهمة، أيّ مهمّة الحكم، إلى الفقهاء الجامعين للشروط؛ ومن الواضح أنّ هذه النظريّة لا تنسجم مع القوميّة بمعناها الأخير. واستناداً إلى النظريّات الأخرى التي تنصّ على أن يكون انتخاب الحاكم الإسلاميّ منوطاً بالشعب الذي يُمثّل رأيه وصوت الشرعيّة التي يكتسبها ذلك الحاكم، فإنّ من الواضح أنّ هناك انسجاماً وملاءمة بين عناصر تلك النظريّات والقوميّة.

ولا ننسى أنّ الإمام كان يُعير أهميّة كبرى لآراء الشعب واقتراحاته على الرغم من إيمانه بنظريّة ولاية الفقيه المطلقة. وقد أشرنا في الفصول السابقة إلى سيرته العمليّة وطُرُق الاتّصال والدّمج التي كان يستخدمها بين مسألة حكم ولاية الفقيه وحكم الشعب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ طرح موضوع القوميّة في **إيران** خلال العقود الأخيرة كان يتناول نوع القوميّة، ويركّز على الجذور التاريخية أو الثقافيّة التي تربط بين مجموعة من الأفراد، أكثر من تركيزه على معنى القوميّة وحكم الشعب وتقريره لمصيره مقابل حكم السلطان؛ لذلك كانت الجماعات المنادية بالقوميّة أو قسم منها تحاول الدّفاع عن حقوق **الأكراد واللورستانيّين**[1] **والبلوش**[2] وغيرهم. وأمّا **الإمام**

---

(1) وهم أبناء محافظة (لرستان) الواقعة غرب إيران ومركزها (خرّم آباد). [المترجم].

(2) أبناء إقليم (بلوشستان) شرقيّ إيران ومركزه (زاهدان). [المترجم].

الخمينيّ الذي كان يتحدّث باستمرار عن ضرورة نَبذ القوميّة ورفضها، فلم يستنكر في معظم أحاديثه وتصريحاته التي ذكرناها من قَبل أو تلك التي سنشير إليها في ما بعد، لم يستنكر القوميّة بمعنى حكم الشعب بل بمعنى القبليّة ذات النتائج المخرّبة والهدّامة التي تؤدي إلى الانفصال وتفرّق الأمّة الإسلاميّة.

هذا، ويجب الاعتراف بأنّه كانت هناك بعض الأحاسيس والمشاعر القوميّة في قالب التشريع وحاكميّة الشعب في العالم الغربيّ وبالتبع في إيران منذ عصر الحركة الدستوريّة (**المشروطة**) وحتى الآن[1].

ولا تشكّل القوميّة المقبولة أيّ عائق أمام القِيَم الدينيّة على الإطلاق، بل على العكس فهي تمثّل قوّة دافعة لتحريض الفرد نحو القِيَم السامية.

ولا شكّ في أنّ هناك ما يُبرّر استنكار **الإمام الخمينيّ** للقوميّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الخلفيّة التاريخيّة لهذا الموضوع، ففي الوقت الذي كانت تُطرح فيه مسألة القوميّة وحقوق الشعب في مقابل القِيَم الدينيّة، وكان البعض يُمانع في تطبيق الأحكام الدينيّة باسم القوميّة، وكان البعض يقوم باسم القوميّة بازدراء المساعدات التي كانت تُقَدَّم لبعض المسلمين المحتاجين والمناضلين في العالم رغم ضآلتها بل وحتى استنكارهم لمبدإ تقديم مثل تلك المساعدات، في ذلك الوقت كان **الإمام** ينتقد هذا التصوّر عن القوميّة وبهذا الشكل. ولكن يبدو أنّ سماحته بدأ يخفّف من هجومه الشديد وانتقاده اللّاذع للقوميّة في أيّامه الأخيرة نوعاً ما، فكان يعمد في بعض الأحيان إلى

---

(1) الدكتور رضا داوري، **ناسيوناليسم وانقلاب**، *«القوميّة والثورة»*، ص 42، 43، ومقدّمة الكتاب المذكور.

الإشارة إلى المفهوم الإيجابيّ والجانب المقبول من القوميّة، ربّما بسبب تلاشي الجماعات القوميّة في الداخل من الناحية السياسيّة.

وكانت تصدر عن الإمام أحياناً بعض التعابير طيلة فترة الحرب بين **إيران** و**العراق** من مثل «**أبناء إيران الأشاوس**» و«**ضرورة الدّفاع عن حياض الوطن وترابه**» و«**الوقوف بوجه العدوّ الذي يريد احتلال الوطن**» وهو ما يُشير إلى اعتقاده بإمكانية الاستعانة بحُبّ الوطن في سبيل الدين وبالشكل المطلوب.

واستناداً إلى ما صرّح به البعض فإنّ الإمام كان يُحبّ **إيران** من أجل الإسلام وليس العكس؛ ولذلك، كانت الدوافع الدينيّة بنَظره أسمى من غيرها، وقبل أن يهتمّ بالقوميّة المطلوبة كذلك أو الاستعانة بها، كان يُناشد ويستعين بالإسلام الساكن في ضمير الشعب المسلم واهتمامه بالدّين وتعاليمه. وإذا ما تفحّصنا مدى اهتمامه بالمفاهيم الدينيّة والوطنيّة في تصريحاته وأحاديثه، فسوف تتّضح لنا هذه النقطة بشكل لا لَبس فيه.

الخلاصة

على الرّغم من أنّ (القوميّة) بدأت تكتسب في العصر الحديث مفهوماً مختلفاً نوعاً ما عن التعصّبات القوميّة إلّا أنّ مظاهرها في النهاية لا تعدو أن تكون إمّا التعصّب القوميّ والقبليّ، أو الاستقلال والمطالبة بالحكم في السياسة، أو محاربة الاستعمار[1].

والمفهوم الذي يمكن قبوله طبقاً لرأي **الإمام الخمينيّ** هو المفهوم أو المعنى الأخير للقوميّة، ولكن بشرط عدم دخول المظاهر

(1) الدكتور رضا داوري، **ناسيوناليسم وانقلاب**، «القومية والثورة»، ص 42، 43.

الأخرى في تركيبته. وأمّا القوميّة التي تعني حكم الشعب في مقابل حكم الدّين، أو تلك التي تحمل في طيّاتها روح التعصّب القومي والقبليّ، حيث يُعتبر الأوّل مظهراً بارزاً للقوميّة الغربيّة بينما يُمثّل الثاني النوع القديم للقومية، فلا يُمكن لهذه (القوميّة) أن تصبح مقبولة بحسب الفِكر الإسلاميّ للإمام.

الإسلام والعقائدية وتصدير الثورة(*)

كاظم قاضي زادة(**)

من نافل القول إنّ نظرة الإسلام إلى أبناء البشر هي نظرة عامّة وشموليّة، ولذلك فهو يُخاطب جميع البشر، كما أنّه حارب بتعاليمه كلّ الحدود والقيود التي وضعها الإنسان لنفسه مثل العرق والنّسب والقوميّة والحدود الجغرافيّة والطبقات الاجتماعيّة وغيرها. إذاً فهو ينظر إلى المجتمع البشريّ كفرد واحد يدور حول محور الربوبيّة. وفي هذا يقول القرآن الكريم:

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾(1).

﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾(2).

هذا هو المنطق المنفتح والأسمى الذي لا يقبل بأيّ حدّ أو قيد داخل الأسرة الواحدة على الإطلاق.

(*) تعريب عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي - من إيران.

(1) سورة الأنبياء: الآية 92.

(2) سورة المؤمنون: الآية 52.

ومن الواضح أنّ الدّين الإسلاميّ لا يُعير أيّة أهميّة للقومية بمعنى العنصر أو العرق، بل إنّ هذا الدّين ينظر إلى جميع الشعوب والأُمم المختلفة في العالم بعين واحدة، وهو منذ بداية الدعوة الإسلاميّة لم يختصّ بشعب معيّن أو قوميّة خاصة، وكان وما زال يسعى بكل الوسائل إلى استئصال عبادة القوميّة والمفاخرات القوميّة من جذورها[1].

ومن خلال نظرته الإسلاميّة، كان **الإمام الخمينيّ** يؤكّد على أنّ نظرة الإسلام هي نظرة عامّة وشموليّة، مثل قوله:

> **الإسلام ملك للجميع وليس لشخص معيّن... إنّ الإسلام ملك لجميع أبناء البشر وليس حكراً على المسلمين وحدهم. ولقد جاء الإسلام ليُخرج أبناء البشر من الضلالة ويهديهم إلى الصراط المستقيم[2].**

وفي موضع آخر يقول سماحته:

> **ليس الإسلام مُلكاً لقوميّة معيّنة، ولا فرق عنده بين الأتراك والفُرس والعرب والعجم. إنّ الإسلام ملك للجميع، ولا قيمة للعرق واللون والقبيلة واللغة في هذا الدين[3].**

وبناءً على ذلك فلا مناص من اعتبار العالميّة الإسلاميّة إحدى النتائج التي أفرزتها العقائديّة وتطبيق التعاليم الإسلاميّة. وفي رسالته إلى الحركات التحرريّة في العالم ذكر **الإمام الخمينيّ** أنّ إحدى نتائج

---

(1) مرتضى مطهّري، **خدمات متقابل اسلام وإيران**، «*الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران*»، ص 67.

(2) **صحيفة *النور***، ج 11، ص 4.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 24.

ثورته الإسلاميّة هي عدم اقتصارها أو اختصاصها بقومية معيّنة أو منطقة محدّدة، وقال:

إنّ نهضتنا هي نهضة إسلامية قبل أن تكون نهضة إيرانية، إنّها نهضة المستضعفين في كلّ العالم قبل أن تكون مخصّصة لمنطقة معيّنة[1].

العقائديّة في فكر الإمام الخمينيّ

كان البعض ومن خلال تصوّراتهم القوميّة عن سيرة **الإمام الخمينيّ** ونهجه، يُفكّر في حصر فكر سماحته والجوهر الإسلاميّ لذلك الفكر وشموليّة الثورة الإسلاميّة ضمن إطار القوميّة الإيرانيّة، وتفسير حركته الثوريّة نحو سائر الشعوب المسلمة في العالم وخاصّة المستضعفة منها، تفسيرها بأنّها حركة عنصريّة ومنحرفة عن جوهر الثورة الأصيل. وفي ما يلي نشير إلى أحد تلك التحليلات:

إنّ أوّل تمييز ملحوظ في مسار ونهج الإمام بالنسبة إلى التحرّك الأوّل ـ المتمثّل بالنصر وسقوط نظام الشاه ـ هو اهتمامه الخاصّ بالإسلام والمسلمين والتّغاضي عن مسألة إيران والإيرانيّين أو اعتبارها مسألة ثانوية. ولقد كان ذلك الخلاف الدّقيق وغير الملحوظ بينه (والمخلصين من أتباعه) وبيننا ومعظم المناضلين في السنوات الماضية، وكلّ المشاركين في المسيرات خلال التحرّك الأوّل **[أي الثورة الإسلاميّة ضدّ الشاه]، كان ذلك الخلاف يُمثّل أكثر العوامل المصيريّة حساسيّة في الثورة**[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 10، ص 227، 228.

(2) مهدي بازركان، **انقلاب إيران در دو حركت**، «*الثورة الإيرانيّة في مسارين*»، =

وكما ذكرنا في المقدمة فإنّ قادة الإسلام المخلصين كانوا يعتبرون أنفسهم مسؤولين أمام الله سبحانه وأمام الإسلام، ولهذا كانت نظرتهم نظرة شموليّة، وكذلك الإمام حيث اعتبر نفسه مسؤولاً عن مسلمي العالم منذ اللّحظة الأولى لانطلاق الثورة الإسلاميّة. وربّما تبرز أمامنا هذه الحقيقة بوضوح تامّ عند مراجعة مواقفه وسيرته ومؤلّفاته في السنوات التي سبقت الثورة والتي تلتها.

ويُذكر أنّ سماحته كان قد أشار إلى العبارات التالية في بداية حديثه الذي سبق الأحداث الدمويّة والنضال العلنيّ، وبالتحديد في 29 ـ 3 ـ 1962م:

إلهي! هَب سلاطين الدّول الإسلاميّة أُذُناً صاغية وكذلك رؤساء جمهوريّات الأقطار الإسلاميّة وأعضاء المجلسيْن فيها ورؤساء الوزراء والوزراء ورؤساء الجامعات والمدراء والموظفين[1].

وبمناسبة الذكرى السنويّة لأحداث (15 خرداد ـ 5 حزيران) قال الإمام:

إنّنا مستعدون للدّفاع عن حياض الإسلام والدّول الإسلاميّة واستقلالها، فبرنامجنا هو البرنامج الإسلاميّ وتوحيد كلمة المسلمين واتّحاد الأقطار الإسلاميّة وتعزيز الأخوّة مع جميع المذاهب الإسلاميّة في كلّ بقاع العالم، والتحالف مع كلّ

= ص 111. إنّ هذا النوع من التصوّرات عن الثورة الإسلاميّة يُذكّرنا بتصوّرات بعض الأوروبيّين عن الدعوة الإسلاميّة التي جاء بها الرسول الأعظم (ص). لمزيد من المعلومات انظر كتاب: **مرتضى مطهّري، خدمات متقابل اسلام وإيران**، *«الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران»*.

(1) **صحيفة *النور***، ج 1، ص 8.

البلدان الإسلاميّة في العالم أجمع ضدّ الصهيونية وضدّ إسرائيل والدول المستعمِرة[1].

وكما نلاحظ فإنّ حديث الإمام يُشير بصراحة ووضوح إلى مركزيّة الإسلام والدّين، وبالتالي الالتزام والشعور بالمسؤوليّة إزاء مقدّرات الدّول الإسلاميّة الأخرى وعلى رأسها **فلسطين** المغتصبة، ولذلك تمّ الإعلان في **إيران** عن تعيين يوم خاص باسم **(يوم القدس)** بعد انتصار الثورة الإسلاميّة كإجراء عمليّ وشامل من قِبل المسلمين وبيان دعمهم لشعب **فلسطين** المسلم[2].

وقال الإمام أيضاً:

منذ اللحظة الأولى لنضالنا كانت قضية لبنان وفلسطين جزءاً لا يتجزّأ من أهدافنا المبدئيّة ولم تكن بمعزل عن قضايا إيران الأساسيّة[3].

ويُعتبر الهجوم على **إسرائيل** أحد المحاور الثلاثة المذكورة في حديث الإمام في السنوات الأُولى للثورة[4]، واهتمامه بقضايا **لبنان وفلسطين** ودعوته إلى تقديم الدّعم للشعبيْن المنكوبيْن فيهما خلال سنوات القمع والويلات في **إيران**[5]، فضلاً عن رسالته التي بعث بها إلى حُجّاج بيت الله الحرام، وتطرّقه إلى المشاكل والمعضلات التي كانت تعصف بالعالم الإسلاميّ في تلك الفترة[6]، كلّ هذه تعتبر

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 84.

(2) **صحيفة النور**، ج8، ص229.

(3) المصدر نفسه، ج 15، ص 209.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 56.

(5) انظر مثلاً: «*صحيفة النور*»، الطبعة الجديدة المنقّحة والمزيدة، ج 1، ص 136 - 373 - 376.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 156.

أمثلة حيّة لسيرة الإمام وأسلوب تفكيره في هذا المجال[1]، ولم يتّضح هذا الأمر بجلاء في مواقفه السياسيّة اليوميّة وحسب بل تعدّاها إلى فتاواه التي نُشِرت في رسائله العلميّة[2].

ولذلك كان سماحته يُساوي بين المسلمين في الأقطار كافة وبين مسلمي **إيران**، فيقول:

إنّنا لا نفرّق بين مسلمي العالم وبين المسلمين في بلادنا، بل نعتبر أنفسنا على الدّوام شُركاء في مصائرهم[3].

هذا وكان **الإمام الخمينيّ** وفيّاً لسيرته هذه حتى آخر لحظة من عمره الشريف، وقد ورد في وصيّته السياسيّة ـ الدينيّة ما يلي:

ويجب أن أُشير هنا إلى أنّ وصيّتي السياسيّة ـ الدينيّة ليست مقتصرة على الشعب الإيرانيّ العظيم، بل هي وصيّة إلى جميع الشعوب الإسلاميّة والمظلومة في العالم مهما كانت تلك الشعوب أو كانت مذاهبها[4].

وفي حديث آخر لسماحته يُشير فيه إلى سيرته ومنهجه وسبب تحمّله الأعباءَ الثقيلة والمسؤوليّات الجمّة فيقول:

وقد تحمّلنا كلّ تلك المصاعب وبذلنا كلّ هذه الجهود من أجل إيران لأنّها بلد إسلامي كذلك[5].

---

(1) لمزيد من المعلومات انظر: السيد حميد روحاني، ***نهضت امام خميني*** «نهضة الإمام الخميني»، ج 2، ص 463، وما بعدها.

(2) انظر: الإمام الخميني «*تحرير الوسيلة*»، ج 1، ص 485، فصل (في الدّفاع).

(3) ***صحيفة النور***، ج 21، ص 69.

(4) المصدر نفسه، ج 21، ص 173.

(5) المصدر نفسه، ج 15، ص 224.

تصدير الثورة الإسلاميّة

ممّا لا شكّ فيه أنّ النتيجة المباشرة للفكر العقائديّ لدى **الإمام الخمينيّ** وخاصة بعد الأخذ بعين الاعتبار النتائج الأساسيّة للدّين، إنّما هي الصلاح والدّعوة إلى الخير العامّ لجميع المسلمين بل وكلّ المستضعفين كذلك. وهذا الصلاح له أبعاد مختلفة بالطّبع بحيث لو تمّ طرحها وفقاً للمفهوم الموسّع لتصدير الثورة من وجهة نَظر الإمام وآرائه فإنّ بعضها سيكتسب أهميّة وميزة خاصّة.

أمّا التصوّر الذي كوّنه المعارضون للجمهوريّة الإسلاميّة في **إيران** بشكل عامّ وبقيّة الدّول وبعض الأحزاب والجماعات في الداخل بشكل خاصّ، فيتمثّل في تفسير مفهوم تصدير الثورة على أنّه ليس سوى عمليّة توسّع عسكريّ واحتلال للدّول. وكان من الطبيعيّ أن تكون آثار هذا التصوّر سيّئة وتبعاته غير مقبولة، بالأخصّ على الدّول المجاورة **لإيران** و«المهَدّدة مصالحهم» ـ إن صحّ التعبير ـ بسبب الثورة الإسلاميّة في الظروف التي يعيشها العالم في الوقت الحاضر.

ربّما كان بالإمكان حمل إشارات الإمام على أنّها تعني التوسّع العسكريّ وفقاً لمبادئه الفكريّة، إلّا أنّ سماحته بيّن في أحاديثه وتوصياته أنّ المعنى المقصود من تصدير الثورة الجانب الثقافيّ للثورة؛ بعبارة أخرى، كان يُفضّل عرض الثقافة الإسلاميّة، والقيام بمقارنة أو مناظرة بين الثقافة الدينيّة ونظيرتها الغربيّة. لكنّ العالم المطّلع على تصدير الثورة ومعناه لم يسمح لنفسه بقبول مثل ذلك التصوّر على الإطلاق، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحالة الهجوميّة التي تقمّصتها الثورة الإسلاميّة، وتصدّيها لكلّ اعتداء ودفاعها عن الحركات التحرّرية ودعمها لها، حيث دلّت تلك الحالة على ضرورة تصدير ما هو أكبر من الثقافة.

الإمام وتصدير الثورة

كان **الإمام الخمينيّ** يؤكّد دائماً على المعالم والمظاهر الثقافيّة لتصدير الثورة، وكان يرفض في بعض المناسبات والأحاديث موضوع التوسّع أو الاجتياح العسكريّ بشكل كامل.

وقد أوضح سماحته مراراً أنّ هدفه من ذلك كلّه هو رفض الحروب[1]، واجتياح أو احتلال الدّول أو التوسّع[2] على حسابها، أو الحملات العسكريّة[3]، ولم يعترف بتصدير الثورة على رؤوس الحراب[4]. ولقد أشار في الكثير من أحاديثه وعباراته إلى أنّ هدفه الوحيد من تصدير الثورة ـ أو على الأقلّ الهدف الغالب على بقيّة أهدافه في الظروف التي كان يعيشها ـ هو اهتمام الناس بالقِيَم المعنويّة[5]، وبيان الوجه الأصيل للإسلام وتعريفه لشعوب العالم[6]، ويقظة الشعوب ومثابرتها للحصول على الاستقلال، والتخلّص من هيمنة المستعمرين[7]، وإشاعة المبادئ والأخلاق الإسلاميّة[8]،

---

(1) أمّا المسألة الأخرى فهي مسألة تصدير الثورة والتي أكدّتُ مراراً على أنّنا لا ننوي إعلان الحرب مع أحد. ***صحيفة النور***، ج 15، ص 200.

(2) عندما نقول بأنّنا نريد لثورتنا أن تَصل إلى كلّ مكان فإنّنا لا نعني بذلك احتلال الدّول أو اجتياحها. «*صحيفة النور*»، ج 13، ص 127.

(3) إنّ تصدير الثورة لا يكون بعسكرة الجيوش أو الحملات العسكريّة. ***صحيفة النور***، ج 19، ص 242.

(4) إنّ رؤوس الحراب واستخدام القوّة ليست وسائل لتصدير الثورة. «*صحيفة النور*»، ج 13، ص 262.

(5) ***صحيفة النور***، ج 12، ص 283.

(6) المصدر نفسه، ج 18، ص 243.

(7) المصدر نفسه، ج 13، ص 127.

(8) المصدر نفسه، ج 13، ص 262، 263.

وأخيراً، تعريف الناس بسماحة الإسلام وعدل الحكومة الإسلاميّة[1].

وفي حديث له في توضيح مفهوم «**تصدير الثورة**» يقول **الإمام الخمينيّ**:

عندما نقول بأنّنا نريد تصدير ثورتنا فإنّنا نقصد بذلك تصدير هذه القِيَم المعنويّة التي أضاءت في إيران، تصدير ثورتنا الثقافيّة وثورتنا الإسلاميّة إلى كلّ الأقطار الإسلاميّة[2].

وفي موضع آخر يُشير إلى أنّ غاية نضاله تتلخّص في محاربة ثقافة الشّرك والكفر حيث يقول:

إنّنا نعتقد بأنّه طالما كان الشرك والكفر موجودَيْن فإنّ النضال والمقاومة سيظلان كذلك، وطالما كانت المقاومة والنضال موجودَيْن فإنّنا موجودون كذلك. ليس بيننا وبين أحد أيّة عداوة بسبب مدينة أو بلد، إنّنا مصمّمون على رفع راية (لا إله إلّا الله) فوق ذرى الكرامة والعزّة عالية خفّاقة[3].

كما نلاحظ فإنّ العبارات المذكورة تذمّ في مضمونها التوسّع لكنّها في الوقت نفسه لا تَنفي الخيار العسكريّ الذي يهدف إلى هداية شعوب العالم والجهاد الذي يُوصِل إلى التحرير. وسوف نتحدّث في الصفحات المقبلة عن هذا النوع من الجهاد باعتباره مرحلة من مراحل تصدير الثورة.

ومهما يكن من أمر فإنّ الحقيقة الثابتة هي أنّ النضال السياسيّ يُمثّل مظهراً من مظاهر النضال والمواجهة الثقافيّة، وهو نضال يهدف

---

(1) **صحيفة النور**، ج 19، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 283، بتصرّف.

(3) المصدر نفسه، ج 20، ص 236.

إلى وضع الأُسس الثقافيّة الجديدة وفقاً للإسلام ومركزيّة الدين.
وعلى هذا، فإنّ الإمام يعتبر أنّ جوهر النضال الإسلاميّ وقواعده هو التخلّي عن الثقافة السائدة في عالم اليوم، ويقول:

إنّ التخلّي عن الثقافة العالميّة المنحطّة السائدة في العصر الحاضر، ووضع أُسس الثقافة الجديدة وفقاً للمبادئ الإسلاميّة في العالم، ومواجهة أميركا والاتحاد السوفياتي بشكل قاطع، يستوجب تحمّل الضغوط والمصاعب والشهادة والجوع[1].

ويُشير سماحته بعد ذلك إلى أنّه يعني بذلك استئصال تلك الثقافة المنحطّة، ورفض تسلّطها على العالم، لأنّها ثقافة تستند إلى أنظمة معتدية ومستعمرة، وأنّ الهدف الرئيسيّ من عرضه هذا هو مواجهة تلك الأنظمة القائمة على تلك الثقافة، يقول:

نريد تجفيف واستئصال الجذور الفاسدة للصهيونيّة والرّأسماليّة والشيوعيّة في العالم كلّه. لقد قرّرنا بلُطف الله سبحانه وعنايته إبادة الأنظمة التي تستند إلى أحد تلك الأُسس الثلاثة ونَشر النظام الإسلاميّ، نظام رسول الله (ص) في عالم الإمبرياليّة[2].

وبناءً على هذا، فإنّ مجموع أهداف الثورة الإسلاميّة يكمن داخل هذا المبدإ الأساسيّ الذي يُحدّد الرسائل المختلفة للمجتمعات المتعدّدة في العالم، ويُمكن الاستنتاج في النهاية بأنّ عملية تصدير الثورة تتكوّن من مراحل كثيرة.

إنّ تصدير الثورة الإسلاميّة هو مفهوم واسع ومتشعّب يمتلك

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 232.

أمثلة ووجوهاً متنوّعة. وبعبارة أخرى، فإنّه بالإمكان طرح الأهداف المتعدّدة التي يسمو بعضها فوق بعض خلال عمليّة تصدير الثورة. إضافة إلى أنّه بالإمكان استخدام العديد من الوسائل من أجل تحقيق تلك الأهداف، وسوف نتطرّق في ما بعد وبالتدريج إلى مراتب تلك الأهداف ودرجاتها، والوسائل المخصّصة لها، وكذلك وجهة نظر الإمام حولها.

المراحل المختلفة لتصدير الثورة

أ) استقرار النظام الإسلاميّ في العالم

ممّا لا شكّ فيه أنّ أحد الأهداف المبدئيّة للثورة الإسلاميّة هو استقرار الحكم الإسلاميّ في جميع البلدان الإسلاميّة بل وفي العالم كلّه، وذلك لأنّ الإسلام يعتبر المجتمع البشريّ أمّة واحدة لها ربّ واحد، وعلى هذا لا بدّ من أن يحكمها قانون واحد ودين واحد أيضاً. ومن هنا، يُمكننا تفسير الجهود المبذولة والنضال ضدّ الظالمين والمستكبرين وعملائهم على أنها وسيلة لتحقيق هذا الهدف الأساسيّ.

ويتمثّل الهدف النهائيّ للإسلام بشأن العلاقات الإنسانيّة في الوصول إلى الأمّة الإنسانيّة الواحدة، وأمّا في ما يتعلّق بالأرض فهو إلغاء كلّ الحدود الجغرافيّة، وإزالة القيود من أجل إنشاء دولة واحدة يحكمها القانون الإلهيّ. والهدف من دعوة الرسول (ص) هو تسريع الحركة التكامليّة للمجتمع البشريّ لبلوغ هذه المرحلة المثاليّة والمطلوبة.

وقد وعد القرآن الكريم في الكثير من آياته الشريفة بتحقيق هذا الهدف، إضافة إلى الروايات المتعدّدة بهذا الشأن والمنقولة عن

النبيّ (ص) من قِبَل الفريقيْن والتي تشير إلى ما سُميَ بـ (**العقيدة المهدويّة**) نظراً إلى أنّ تحقّق هذا الهدف سيكون على يد **الإمام المهديّ** (عج). وقد ذكر الأئمّة المعصومون (ع) في أحاديثهم أنّ الانتظار والأمل والاستعداد لتحقّق الفكرة المذكورة على يد **الإمام المهديّ** (عج) هو من أفضل الأعمال والعبادات على الإطلاق[1]. وأشارت الروايات إلى أنّ ثواب منتظريه يُعادل ثواب المجاهدين في سبيل الله تعالى[2] لأنّ المعصومين (ع) أرادوا بهذا إدخال الأمل في نفوس وقلوب الأفراد المؤمنين والطاهرين، وتشجيعهم على بذل الجهود والاستعداد من أجل بلوغ هذا الهدف العظيم، والإبقاء على جذوته متوقّدة ومنيرة، وهدايتهم نحو إعداد أُسس ذلك، وتهيئة أنفسهم لاستقبال هذا الحدث الكبير. وفي هذا المجال ومن أجل إنماء هذا الأمل في أفئدة الأفراد الصالحين والمجاهدين وإعدادهم لتحقيق ذلك الهدف الكبير، شرع **الإمام الخمينيّ** بالدعوة والتبليغ لهذه العقيدة. وفي حديث له أشار الإمام إلى ثلاثة تصوّرات منحرفة حول انتظار الفرج وبادر إلى ردّها وتفنيدها[3]، موضّحاً إلى أنّ التصوّر الصحيح عن انتظار الفرج هو تحضير الأسباب والمقدّمات وتهيئة المجتمع وإعداده لاستقبال حالة الظهور، حيث يقول:

إنّ العالم مليء بالظّلم والجور فإذا استطعنا مواجهة الظلم والوقوف بوجهه فإنّ ذلك هو التكليف الذي كُلِّفنا به. . . لكنّنا غير قادرين على فعل ذلك لأنّنا لا نستطيع ذلك أصلاً ولا بدّ له (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) من المجيء والقيام بذلك، وأمّا نحن فعلينا تهيئة الأرضيّة لهذا الأمر وإعداد السُّبل من

---

(1) ***بحار الأنوار***، ج 52، ص 122.

(2) المصدر، ص 128.

(3) انظر: ***صحيفة النور***، ج 20، ص 196، 197.

أجل تقريب هذا الحدث؛ علينا إعداد الأمر لكي يصبح العالم مستعدّاً لاستقبال الإمام سلام الله عليه[1].

واستناداً إلى هذا التصوّر حول انتظار الفرج للوصول إلى الهدف الكبير، بدأ سماحته بتهيئة العالم وإعداده وإشاعة الثقافة التعبويّة وثقافة التضحية والجهاد على المستوى العالميّ. وفي هذا يقول:

لا بدّ لقوات التعبئة في العالم الإسلاميّ من التفكير في إيجاد حكومة إسلاميّة عظيمة، وهذا أمر يُمكن تحقيقه لأنّ قوّات التعبئة ليست مقتصرة على إيران الإسلاميّة وحسب؛ لا بدّ من إيجاد نواة المقاومة في كلّ بقعة من العالم لمواجهة (المعسكريْن في) الشرق والغرب[2].

وقد طرح الإمام فِكرة تأسيس حكومة إسلاميّة كبيرة كشعار، لذلك فإنّ الغضب والنضال ومواجهة الظالمين والمستكبرين، وإشاعة وترويج ثقافة الإيثار والتضحية والجهاد ومقارعة الظّلم، كلّ ذلك لا يتنافى مع مسألة انتظار الفرج، بل إنّها عين الانتظار والاستعداد العالميّ الشامل لمواجهة الظالمين والمستعمرين والجشعين، وإقامة العدل والقسط في شتّى أنحاء العالم على يد **الإمام المهدي** (عج).

هذا، ولا بدّ من دعم هذه المرتبة السامية من مراتب تصدير الثورة الإسلاميّة ثقافيّاً واقتصاديّاً بل وحتى عسكريّاً لإنشاء النظام الإسلاميّ في كلّ بقاع العالم. وبالنّظر إلى عدم جواز ما يُعرف بالجهاد الابتدائيّ (وهو الجهاد التحرّري) من وجهة نَظر الإمام في زمن الغيبة، فإنّه من الواضح أنّ تصدير الثورة خلال هذه المرحلة لن يتحقّق إلّا باستخدام السلاح والتبليغ والمواجهة الثقافيّة، وإن كان

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 198، 199.

(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 53.

بالإمكان استنباط جواز استخدام السلاح العسكريّ من خلال نظريّته المذكورة في كتاب *(البيع)* حول جواز هذا النوع من الجهاد في عصر الغيبة بإذنٍ من الوليّ الفقيه. يُضاف إلى هذا أنّه ليس بمقدورنا الإيمان بالمقاومة، والوقوف بوجه القوى في الشرق والغرب بمعزلٍ عن التعبئة العسكريّة، أو تقديم المساعدات العسكريّة كحدّ أدنى.

وعلى هذا، يكون الهدف الأسمى من تصدير الثورة هو الوصول إلى مرحلة تأسيس الحكومة الإسلاميّة العالميّة، وإزالة كلّ أنواع الانحراف الفكريّ والعمليّ في كلّ نقطة من هذا العالم. وأمّا السؤال حول ما إذا كان الإمام سيناضل بالفعل لتحقيق مثل هذا الهدف لو كان قد امتلك القوّة العسكريّة الكافية أم لا، فليس هناك من جواب واضح لهذا السؤال. لكنّ من المسلّم به هو أنّ الظروف السياسيّة والاجتماعيّة المناسبة التي كان تحقيقها شبه مستحيل في تلك الفترة وحتى سنوات طويلة، تُعتبر من بين العوامل الضروريّة لتحقيق الأهداف المذكورة.

وثمّة سؤال يقول: ما دامت الإمبرياليّة الغربيّة هي الأخرى تمتلك فكرة خاصّة بها، وتسعى كذلك إلى الدعاية والترويج لتلك العقيدة، وتفكّر في السيطرة على العالم كلّه واستغلاله، فهل يُمكن القول بأنّ الهدف الذي تسعى إليه الفكرة الدينيّة وغير الدينيّة هو واحد على الأقلّ من هذه الناحية، والجواب على هذه السؤال هو: المهمّ هنا هو مضمون كلّ من الهدف الدينيّ وغير الدينيّ، ولا شكّ في أنّ كلّ هدف من ذينك يتطلّب أساليب معيّنة تختلف عن أساليب ومناهج الهدف الآخر، ومع هذا فلا يُمكن إيجاد أوجه شبه بينهما على الإطلاق إلّا في كون كلا الهدفيْن يتّصفان بالشموليّة.

والحقيقة أنّنا نلاحظ هنا حالة من المواجهة بين عقيدتيْن وثقافتيْن مختلفتيْن لكلّ منهما نتائج ووسائل مختلفة أيضاً. ولكي نستطيع

وبشكل دقيق توضيح الاختلاف بين تصدير الثورة الإسلاميّة (وإنْ كان ذلك بشكل عسكريّ وفي ظروف معيّنة)، وبين الاستعمار العسكريّ في هذه الفترة، وتفصيل هذه النقطة بالذات، لا بدّ لنا من الاستعانة بالتصريحات التي أدلى بها الإمام والنظريّات التي كوّنها المفكّرون الآخرون.

الاختلاف الجوهريّ بين تصدير الثورة والتوسّع الإمبرياليّ

كلّنا نعلم بأنّ الحملة العسكريّة التي قادها (**نابليون**) بعد سنة واحدة من قيام الثورة الفرنسيّة على مختلف دُول العالم، والتي كان يهدف من خلالها الاستعمار والتوسّع، إنّما تحرّكت بذريعة تصدير الثورة، وهي الذريعة نفسها التي اتّخذتها ثورة أوكتوبر في **روسيا** طلباً للتوسّع والاستيلاء على المناطق الأخرى في العالم. من هنا فإنّ عبارة «**تصدير الثورة**» ما برحت توحي إلى أذهان العامّة من الناس والسياسيّين في العصر الحديث إلى نوع من التوسّع بل وأحياناً الغزو والاحتلال العسكريّ. على هذا الأساس، وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران** وطرح موضوع تصدير الثورة، بدأ الطغاة في العالم يُشيعون المعنى المذكور عن تصدير الثورة بين الشعوب والحكومات، وخاصّة شعوب وحكومات الأقطار الإسلاميّة في المنطقة، مستخدمين تلك الوسيلة كحربة إعلاميّة لتشويه الوجه الناصع للثورة الإسلاميّة. يقول أحد المسؤولين في الثورة:

> اعتقد الآخرون بأنّ معنى «**تصدير الثورة**» هو الغزو والاجتياح والحرب، وأنّ ما نقصده نحن بقولنا «لا بدّ من تصدير الثورة» هو أنّنا نطمع بالاستيلاء على بلاد الآخرين واحتلال أراضيهم، أو أنّنا نرغب في توسيع قوّتنا وقدراتنا وضمّ ثروات الآخرين إلى ثرواتنا؛ هذا ما كان يُروّج له أصحاب

النفوذ والمستعمرين في العالم عن معنى تصدير الثورة[1].

ومن أجل توضيح هذه العبارة وبيان مفهومها والاختلاف بينها وبين (التوسّع)، يتوجّب علينا تقديم صورة موجزة عن موقف الإسلام ونظرته للحكومة بشكل خاصّ والعالم بشكل عامّ.

الدنيا هي مزرعة الآخرة من وجهة نظر الإسلام، ومكان لتطوّر الإنسان وكماله وارتقائه ومسيرته لبلوغ الكمال المطلق. ووفقاً لهذا التصوّر فإنّ الحكومة لا تمتلك أيّة قيمة بحدّ ذاتها[2]، وأمّا الرئاسة وحكم الناس فيُمثّلان واجباً ومسؤوليّة[3] قبل أن يكونا مدعاةً للتميّز والتفاضل على الآخرين أو مطمعاً للوصول إلى متاع الدنيا، وهما (أي ذلك الواجب وتلك المسؤوليّة) أمران خطيران للغاية يقعان على عاتق الحاكم بغية الحفاظ على القِيَم المعنويّة، وتطبيق القوانين الإلهيّة، والدّفاع عن حقوق المظلومين، وإقامة القسط والعدل داخل المجتمع، حيث وردت هذه الأهداف بشكل جليّ في كلام أمير المؤمنين (ع) بقوله:

اللَّهُم إِنَّكَ تَعْلَم أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا منَافَسَةً فِي سُلْطَان، وَلَا التماسَ شِيء مِنْ فُضُولِ الْحُطَام، وَلكِنْ لِنَرِدَ الْمعَالِم مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الإِصْلَاح فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمنَ الْمظْلُومونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُقَام الْمعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ[4].

---

(1) محمّد جواد باهنر، **فرهنگ انقلاب إسلامي**، *«ثقافة الثورة الإسلاميّة»*، ص 364.

(2) **«وَلأَلفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْز!»**. *«نهج البلاغة»*، الخطبة رقم 3.

(3) **«وَإِنَّ عَملَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمة، وَلكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمانةٌ»**. *«نهج البلاغة»*، الرسالة رقم 5، من كتاب له (ع) إلى الاشعث بن قيس عامل أذربيجان.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة رقم 131.

وفي سيرة **الإمام الخمينيّ** ونهجه العملي تأكيد على الالتزام بقول أمير المؤمنين (ع) المذكور وتطبيق له أثناء فترة حكمه، وهذا في الواقع ما دأب عليه قادة الإسلام المخلصون في الحكومة. ومن هذا المنطلق أيضاً كان الإمام ينتقد السياسات التوسعيّة لبعض الحكّام الذين كانوا يحكمون البلدان الإسلاميّة باسم الإسلام، معتبراً تلك السياسات نوعاً من الانحراف عن الأصول الإسلاميّة والسنّة النبويّة الشريفة وسيرة الرسول الأعظم (ص). وذكر المؤرّخون جانباً من الانحراف المذكور في عهد الخليفة العباسيّ **هارون الرشيد** كالآتي:

في ذلك العصر ـ القرن الثاني للهجرة ـ عندما كانت حدود دولة الإسلام قريبة من نهر (لوار) داخل فرنسا في أوروبا غرباً والهند شرقاً، كانت العلاقات الخارجيّة للمسلمين قائمة على الإتاوة والتوسّع، أمّا العمود الفقريّ للسياسة الدوليّة فكان يتمثّل في الحفاظ على القوّة الماديّة وتوسيعها، في حين لو كان الحكّام آنذاك يُطبّقون سنّة النبيّ (ص) ونهجه في تلك الظروف التي كانت مهيّأة لتطبيق السياسة الدوليّة للإسلام لكان بإمكان المسلمين وخلال فترة قصيرة إثبات وجودهم الفعّال على الساحة الدولية، وأخذ زمام المبادرة في قيادة العالم ونَشر الحضارة الإسلاميّة وتوسيع رقعتها بدلاً من اقتصارهم على ضمّ البلدان إلى حدود الدولة الإسلاميّة، وذلك من خلال علاقاتهم الدوليّة مثلما كانوا يفعلون ذلك في السنوات الأولى بعد وفاة النبيّ (ص)[1].

---

(1) عميد زنجاني، **فقه سياسي**، *«الفقه السياسي»*، ج 3، ص 123.

بعد توضيح هذا الأمر يتبيّن لنا أنّ الحكومة والسلطة السياسية، والقضايا الماديّة بشكل عامّ، ليست سوى وسائل يُراد بها خدمة المعنويّات والكمال البشريّ لإيصال الإنسان إلى شواطئ التطوّر والرقيّ. في هذا يقول **الإمام الخمينيّ**:

لقد أخطأنا بقولنا وما زلنا بأنّ النظام قد ولّى وقد انتهى كلّ شيء، أو أنّنا حصلنا على استقلالنا وهذا هو المهمّ، أو حصلنا على الحريّة وهذا يكفي؛ كلّا، أبداً، ليست هذه هي المسألة، لا بدّ لنا من التضحية بكلّ ذلك من أجل الإنسان، كلّ شيء فداءً للإنسان[1].

وفقاً لهذا النمط من الثقافة، وفي ما يتعلّق بتصدير الثورة (الإسلاميّة) وتوصياته لضيوفه الأجانب الذين حضروا لديه بمناسبة الذكرى السنويّة للثورة الإسلاميّة عشرة الفجر، قال الإمام:

اسعَوا من أجل أن تكون المقاصد والأهداف إلهيّة؛ حاولوا إقناع مواطنيكم أينما كانوا وبلدانكم أيّاً كانت بأن تكون أهدافهم ومقاصدهم إلهيّة لا أن تكون لأغراض الاحتلال والاستيلاء على الأقطار الأخرى أو لأجل الوصول إلى سدّة الحكم أو الملذّات الدّنيوية[2].

وقد أكّد سماحته مراراً على هذه النقطة معتبراً إيّاها السرّ الحقيقيّ والخطوة الأولى نحو إصلاح المجتمعات، فيوصي بذلك قائلاً:

لتكن مسيرتنا منذ الخطوة الأولى في سبيل الآخرة، فإذا قمنا

---

(1) *صحيفة النور*، ج 7، ص 62، 63؛ ج 7، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 65.

بذلك فإنّ كلّ شيء هنا سيكون على ما يُرام. ومن يعمل على تقوية معنويّاته فإنّه سيكون قويّاً كذلك في الأمور الماديّة، كما الأنبياء والأولياء الذين كانوا يُديرون البلاد ويدبّرون أمورها ويؤسّسون الحكومة ويُطبّقون الحدود إلى جانب كلّ ما كانوا يمتلكونه من المعنويّات والمعارف والعلوم الدينيّة[1].

وهذا هو بعينه الأسلوب الذي اتّبعه الإمام والسرّ الذي كشفه فنجح في ذلك نجاحاً باهراً، وكان ذلك المعنى المضمون والنّهج الأساسيّ لأوّل منشور صدر عنه وما زال باقياً وخالداً حتى يومنا هذا[2]. وقد بيّنَ في منشوره المذكور أنّ السبيل الوحيد لإصلاح العالم هو «القيام لله سبحانه» مستنداً إلى الآية الشريفة القائلة ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾[3].

ويُمكننا القول والاستنتاج بعد هذه المقارنة:

1 . إنّ أساس الأيديولوجيا الإمبرياليّة والتوسّعيّة قائم على النظرة الماديّة والجمود والتمسّك بالحياة الدّنيا، والاقتصار على جانب المتعة والشهوة البهيميّة في هذه الدنيا[4]، بينما يُحاول الإسلام أن يبيّن أنّ حياة الإنسان أوسع قدراً وأبعد مدى من هذه الحياة الدنيويّة الماديّة، ويُشير إلى الحياة الآخرة على أنّها هي الحياة الحقيقيّة[5].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 19، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 3.

(3) سورة سبأ: الآية 46.

(4) كما ورد في القرآن الكريم ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾. [سورة محمّد: الآية 12].

(5) ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾. [سورة العنكبوت: الآية 64]. لمزيد من المعلومات حول هذه المسألة، انظر: **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 109.

2 . إنّ الاستغلال الجائر لأفراد البشر يُشكّل المحور الأساسيّ للتوسّع، في حين أنّ «تصدير الفِكر الإسلاميّ» يهدف إلى منفعة الإنسان وتعريفه على الحقيقة وتطبيق العدالة[1].

وفي هذا الشأن يقول **الإمام الخمينيّ**:

إنّنا لا نرغب في شيء سوى تطبيق أحكام الإسلام في هذا العالم[2].

ومن المسلَّم به أنّ مقتضى هاتيْن الثقافتيْن والتصوّريْن عن عالم الوجود هو الحرب والصّراع بين فريق الحقّ وفريق الباطل، بين البحث عن الحقيقة من جهة وبين الجري وراء المصالح والمنافع من جهة ثانية، وهو ما يشهد عليه التاريخ وسيبقى يشهد على هذه الحالة.

إنّ أساس الكفاح المقدّس عبر التاريخ يتمثّل في الصّراع الدائم بين الجري وراء المصالح وبين كلمة الحقّ[3].

أمّا الشهيد **مرتضى مطهّري** فيصف ذلك الكفاح ويُعبّر عن الصّراع المذكور بقوله:

على مرّ التاريخ وإلى جانب الحروب الكثيرة التي كان بنو البشر يخوضونها بسبب الحاجات الماديّة مثل الطعام واللباس والسّكن والمسائل الجنسيّة والهيمنة، كانت هناك سلسلة من الصراعات الأخرى التي يُمكننا تسميتها بالصراعات القائمة بين الحقّ والباطل أو بين الخير والشرّ. وبعبارة أخرى هي

---

(1) لمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، انظر: حسين علي منتظري، ***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلاميّة***، ج 1، من ص 115 فما بعد.

(2) ***صحيفة النور***، ج 15، ص 200.

(3) محمّد تقي جعفري، **حكمت اصول سياسي اسلام**، *«الحكمة في الأصول السياسيّة للإسلام»*، ص 511.

صراعات بين مقرّ العقيدة والدين والهدف الإنسانيّ، وجوهر الشعار الحقّ، والاتّجاه نحو الخير والصالح العالم والانسجام بين النظام التكامليّ للخليقة والاستجابة للفطرة من جهة، وبين الغرائز الحيوانيّة والملذّات الشهوانيّة، والاتّجاه الأُحاديّ المؤقّت من جهة أخرى. بمعنى آخر، هو صراع بين إنسان متقدّم ومتعالٍ، إنسان نَمت في داخله كلّ القِيَم الإنسانيّة، وبين إنسان آخر وضيع ومنحرف وذي صفات حيوانيّة تلاشت في داخله كلّ صفاته الإنسانيّة، وانطفأ في قلبه سراج الفطرة. وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بالصراع بين جُند الله وحزب الله من ناحية، وبين جُند الشيطان وحزب الشيطان من ناحية أخرى[1].

وأمّا **الإمام الخمينيّ** فيصف هذا الصراع وتلك المعركة بـ (الحرب بين الحقّ والباطل) و(الصراع بين الأغنياء والفقراء) و(النزاع بين الاستضعاف والاستكبار) و(المواجهة بين المرفّهين وبين الحُفاة)[2]، وكلّها حروب وصراعات أشعلها الإسلام لاستئصال الفساد والنّهب والظّلم:

إنّ الحرب التي نخوضها اليوم ليست حرباً ضدّ العراق أو إسرائيل، ولا هي حرب مع العربيّة السعوديّة أو مشايخ الخليج الفارسيّ. . . وليست كذلك حرباً على القوى العظمى في الشرق والغرب. إنّ حربنا هذه هي الحرب التي يشنّها ديننا على كلّ أنواع الظلم والجور، حربنا هي حرب الإسلام ضدّ

---

(1) مرتضى مطهري، **قيام وانقلاب مهدي از ديدگاه فلسفه تاريخ**، *«نهضة وثورة المهدي في مرآة فلسفة التاريخ»*، ص 40، 41.

(2) **صحيفة *النور***، ج 20، ص 234.

كلّ أشكال التميز والتفرقة في العالم الرأسماليّ والشيوعيّ. إنّ حربنا هذه هي حرب الحُفاة ضدّ مباهج وشهوات المرفّهين وحكّام البلدان الإسلاميّة المرتاحين غير الآبهين... إنّ هذه الحرب هي حرب العقيدة، حرب القِيَم الدينيّة ـ الثوريّة على عالم الباطل القذر عالم الرأسماليّة والملذّات. إنّ حربنا هي حرب القدسيّة والعزّة والشرف والاستقامة على الخسّة والدناءة[1].

ب) رفض هيمنة الأجنبيّ

تمثّل فكرة معاداة الإمبرياليّة في الثورة الإسلاميّة مرتبة أخرى من مراتب تصدير الثورة، حيث ذُكِرت هذه النقطة في أحاديث الإمام تحت عنوان مبدأ «**لا شرقية ولا غربية**» وفي ذلك يقول سماحته:

نعم، لقد كان شعار «لا شرقية ولا غربية» هو الشعار المبدئيّ للثورة الإسلاميّة في عالم الجياع والمستضعفين وهو المخطّط والواضع للسياسة الحقيقيّة لعدم الانحياز في الأقطار الإسلاميّة والأقطار الأخرى التي ستعترف بالإسلام في المستقبل القريب بإذن الله كدين وحيد يُمكنه إنقاذ البشريّة، ولن تحيد عن هذه السياسة قيد أنملة، ويجب على الدّول الإسلاميّة والمسلمين في كلّ أنحاء العالم أن لا يخضعوا للغرب وأوروبا وأميركا ولا للشرق والاتحاد السوفياتي، بل الاتّكال على الله ورسوله وإمام العصر والزمان إن شاء الله[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 114، وقد تمّ بحث هذا الموضوع في محل آخر من هذه الموسوعة.

ج) الدّفاع عن العقيدة والقِيَم الإلهيّة

من الرسائل الأخرى للثورة الإسلاميّة والمتفرّعة عن التوحيد وعبادة الله سبحانه مسألة الدّفاع عن حياض الدّين والقِيَم الدينيّة، وهو دفاع ناجم عن حبّ الله ودينه؛ إنّه دفاع يجعل المسلمين كافّة صفّاً واحداً ﴿كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ في مواجهة قبيل الشيطان:

لا بدّ للمسلمين جميعاً من النهوض بحزم وجدّ للدّفاع عن القِيَم الدينيّة ومصالح المسلمين بكل ما يمتلكون من إمكانات ووسائل لازمة[1].

وقد اتّخذ الإمام هذا الشعار كمنهج ومحور أساسيّ في كلامه وسيرته العمليّة في محاربته الاستبدادَ والاستعمار منذ أن بدأ نضاله سالكاً بذلك طريق المجاهدين في سبيل الحقيقة، فكان سراجاً مضيئاً أنار له حياته الشريفة حتى النهاية. وتألّق جوهر الشعار المذكور ووصل قمّة شموخه على الساحة الدوليّة من خلال فتواه التاريخيّة التي أصدرها ردّاً على الإساءة والهجمة الشرسة التي دبّرتها الإمبرياليّة ضدّ المقدّسات والقِيَم الدينيّة عبر أضحوكتهم المسمّاة **بسلمان رشدي**. وفي ذلك يقول الإمام:

إنّ موضوع كتاب *«الآيات الشيطانية»* هو أمر مدَبَّر ومحسوب يُراد به استئصال جذور الدين والتديّن وفي مقدّمة ذلك كلّه الإسلام ورجال الدين[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 90، 91.

د) نشر ثقافة محاربة الظلم وإحياء ثقافة الإيثار والجهاد والشهادة

تُعتبر محاربة الظلم والجور والتمييز من ضمن الأهداف التي أراد **الإمام الخمينيّ** ترويجها ونشرها في العالم وخاصة في المجتمعات الإسلاميّة. ويبدو أنّ الإمام كان يعتقد بأنّ من أهمّ الأمور التي يجب إشاعتها وترويجها داخل المجتمعات المختلفة، وخاصة المجتمعات الإسلاميّة في الظروف التي كان يعيشها العالم آنذاك، هي ثقافة محاربة الظلم والجور والتمييز، ولهذا نراه قد بذل كلّ ما في وسعه لإماطة اللّثام عن جوهر النظام العالميّ الجائر وحقيقته، إضافة إلى تذكيره بالجرائم التي ارتكبها النظام المذكور بحقّ الشعوب المظلومة في الماضي والحاضر. فمن جهة نلاحظ أنّ سماحته يُنبّه المظلومين والمستضعفين إلى حقوقهم المسلوبة، ويدعوهم إلى الدّفاع عن كرامتهم الإسلاميّة والوطنيّة بقوله:

أيّها الإخوة والأخوات الأعزّاء في أيّ بلد كنتم! انهضوا للدّفاع عن كرامتكم الإسلاميّة والوطنية... إنّ القوى العظمى في الشرق والغرب يقومون بنَهب مصالحنا الماديّة والمعنويّة ولم يُبقوا لنا سوى الفقر والتبعيّة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والعسكريّة. عودوا إلى رُشدكم وانتبهوا لأنفسكم واسترجعوا هويّتكم الإسلاميّة؛ لا تستسلموا للظلم، وبادروا إلى فَضح المخططات المشؤومة لطغاة العالم وعلى رأسهم أميركا، بذكاء وفطنة[1].

من جهة أخرى نرى الإمام يتطرّق إلى مسألة إشاعة ثقافة الجهاد

---

(1) **صحيفة النور**، ج 9، ص 226.

والشهادة بين أفراد المجتمع المسلم والمظلوم في طريق محاربتهم الظالمين، واستعادة المسلمين حقوقهم المسلوبة، معتبراً أنّ أحد أهمّ الأسباب التي أدّت إلى ضعفهم وخنوعهم في العصر الحديث هي انسلاخهم عن ثقافة الإيثار والجهاد والشهادة، وفي هذا يقول سماحته:

لقد نذرتُ روحي ودمي في سبيل أداء الواجب الحقّ وفريضة الدّفاع عن المسلمين، وإنّني لأنتظر الفوز العظيم المتمثّل باستشهادي. لتعلم الدّول الكبرى والقوى العظمى وعملاؤها من أنّه حتى لو بقيَ الخمينيّ وحيداً في هذا الطريق فإنّه سيواصل سيره ونضاله ضدّ الكفر والظلم والشرك وعبادة الأصنام[1].

هذا، وقد أشار سماحته مراراً وتكراراً إلى المراتب المذكورة في بياناته وتصريحاته. إلّا أنّ ما ذكرناه ههنا من المراتب أو المراحل قد يكون متداخلاً مع بعضه البعض، لكنّنا آثرنا عرض ذلك بالشكل الذي مرّ نظراً لاهتمامه وحرصه على أهميّة هذا الموضوع.

أساليب تصدير الثورة

أ) عرض وتقديم أنموذج مثاليّ

لا شكّ في أنّ أفضل وسيلة لإثبات أحقيّة ومصداقيّة أيّ فكرة أو غاية، وأنجح أسلوب لبيان فاعليّة أيّة نظريّة أو منهج، هو تقديم أنموذج أو تصميم عمليّ له إلى الراغبين في تحقيق أهدافهم وغاياتهم. لكن من الواضح أنّ نقل وتقديم تجربة ناجحة عن ذلك

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 113.

الفكر أو النظريّة يستلزمان إيجاد نوع من الصلة أو الاتّصال بين تلك الظاهرة وبين الباحثين عنها لكي يتمكّنوا من معرفة أسباب الظاهرة المذكورة وعواملها وأسرارها وخفاياها بشكل صحيح، وبالتالي عدم مواجهتهم لأيّ مشاكل محتَملة أثناء التطبيق. ولذلك، فإنّ الحاجة تدعونا إلى استخدام كلّ الوسائل والإمكانات اللّازمة والأساليب المطلوبة من أجل وضع تلك الظاهرة مع أسبابها وعواملها في متناول أيدي الراغبين.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الثورات والحركات الاجتماعيّة، فهي ليست مُستثناة من هذه القاعدة، حيث يتطلّب تعريفها للشعوب والمجتمعات على اختلافها نوعاً من العلاقة وحلقات الوصل بين تلك الحركة الاجتماعيّة والناس وبقيّة المجتمعات الأخرى. ولمّا كانت طبيعة الثورات والحركات الاجتماعيّة تفرض شكلاً معيّناً من التغيير والتحوّل في العلاقات والأواصر الدوليّة، ومن ثَمّ التسبّب في ظهور الكثير من المواقف على الساحة الدوليّة، وبالتالي فرز الأصدقاء والأعداء، فإنّ هذه الحالة تدفع معسكر الأعداء إلى العمل على تحريف الأسباب والتلاعب بالعوامل التي دخلت في عمليّة إيجاد تلك الثورة أو الحركة. ومن هنا فإنّ من واجب أصحاب الثورة الاهتمام بالدعاية وتقديم صورة واقعيّة وحقيقيّة عن ثورتهم، وكذلك توضيح الأسرار وبيان الألغاز الكامنة في تلك الثورة لكلّ الشعوب والمجتمعات.

وتُعتبر الثورة الإسلاميّة (في **إيران**) ـ وباعتراف الكثيرين ممّن عرفوها ـ ثورة استثنائيّة، فعلى الرّغم من وجود العديد من الصفات والقواسم المشتركة بينها وبين الثورات الأخرى، إلّا أنّها تتميّز بأسرار وخفايا استثنائيّة كذلك. وفي هذا المجال يقول **الإمام الخمينيّ**:

تُعتبر الثورة الإسلاميّة في إيران ثورة متميّزة عن بقية الثورات، سواء من حيث الوجود والدّوافع التي أدّت إلى اندلاعها أو من حيث طبيعة النضال الذي مارسته. ولا ريب في أنّ هذه الثورة تمثّل هبة إلهية وهديّة غيبية منحهما الله المنّان لهذا الشعب المظلوم والمسلوب حقّه[1].

وقد تمكّنت هذه الثورة بالتوكّل على الله سبحانه والاعتماد على قدرته العظيمة، وكذلك ثبات الشعب الإيراني، من إيجاد سبيل مضمون وفاعل للتحرّر من نَير الهيمنة، والحصول على استقلالها في زمن كان المعسكران الشرقيّ والغربيّ فيه يُسيطران بشكل كامل على العالم بأسره، فكانت بحقّ تجربة ناجحة لا نظير لها تستحقّ قيام كلّ الذين يرزحون تحت هيمنة المستعمرين بالبحث والتقميش في أسرار نجاحها. لذلك، نستطيع القول بأنّ هذه المرحلة ـ وهي مرحلة خاصّة باستكشاف الأهداف والوصول إليها ـ تمثّل نموذجاً عمليّاً بحتاً لا بدّ من عرضه وتقديمه للذين ما يزالون يئنّون من وطأة الاستعمار.

ب) توعية جموع الشعب

إحدى الخصائص التي تتميّز بها هذه الثورة (الثورة الإسلاميّة في **إيران**) وقيادتها هي تعاملها ومخاطبتها لجموع الشعب، وإصرارها على إيقاظ الفطرة الإنسانيّة التي أصابها صدأ الزّمان وتقويتها وتعزيزها. وقد استند **الإمام الخمينيّ** في رحلته هذه إلى التوكّل على الله سبحانه، واعتماد الشعب على ذاته وإيمانه بقدراته، كأساس وطريق رئيسيّ في نهضته. ومن خلال تأكيده على ضرورة استعادة الحقوق المسلوبة للشعب، كان يجتهد في ترويج ونَشر ثقافة المطالبة

(1) **صحيفة *النور***، ج 21، ص 189.

بالعدل ومحاربة الظلم بين صفوف الناس. ومن الخصائص الأخرى التي تميّزت بها حركته باتّجاه انتصار الثورة الإسلاميّة، هي طرحه للشعار المعروف (**انتصار الدمّ على السيف**) لتقويض دعائم الظلم، إضافة إلى نَشره ثقافة الإيثار والتضحية والجهاد والشهادة داخل المجتمع. ومن هنا استطاع سماحته إنشاء قاعدة عريضة وواسعة من التعبئة الشعبيّة التي ضمّت تحت جناحها كلّ طبقات الشعب من أجل بلوغ الهدف الأصليّ. وكما نرى فإنّ الأسلوب الذي استخدمه في التسريع بانتصار الثورة يتمثّل في اعتماده الوسائل والسُّبل الثقافيّة بشكل رئيسيّ. أمّا المرحلة الأولى التي كان الإمام يؤكّد على تطبيقها في مسيرته الثوريّة فهي مرحلة توعية الشعب، وهو ما أوصى به ضيوفه الأجانب الذين حضروا للقائه حيث خاطبهم قائلاً:

حاولوا إيقاظ شعوبكم واجتهدوا في ذلك مثلما قامت إيران بهذه الثورة، وهي مستعدة الآن كذلك لفعل أيّ شيء. إنّني أدعو كلّ الذين يحرصون على الإسلام ويخافون على أوطانهم، أدعوهم إلى إيقاظ وتوعية شعوبهم لكي ينعموا بالتغيير في بلدانهم تماماً كهذا التغيير الذي حصل في إيران، فأينما حصل هذا التغيير فإنّ كلّ شيء سيكون سهلاً ويسيراً[1].

وكما يُلاحظ من هذا الكلام فإنّ سماحته يُشير إلى أنّ العلماء والمفكّرين الذين عانوا الكثير وكلّ الحريصين في المجتمعات الإسلاميّة، مسؤولون عن ذلك بقوله:

إنّ من واجب أئمّة الجمعة في البلاد توضيح هذه الأمور للمسلمين... فلولا رجع أئمّة الجمعة إلى بلدانهم وقاموا في

---

(1) ومن المعروف أنّ دور الشعب والقيادة في الثورة الإسلاميّة كان يفوق الدور الذي كانت تلعبه الأحزاب الكلاسيكيّة آنذاك.

الجُمعة الأُولى ببيان مشاكل المسلمين وأسباب وعلل تلك المشاكل، ومن ثَمّ سُبل حلّها والتخلّص منها، كما حدث في إيران حيث استطاعت جموع الشعب القيام بذلك بعدما بادر رجال الدين والخطباء والكتّاب بهذا العمل، ولولا قام السادة بذلك أينما حلّوا وأوضحوا هذه المسائل للناس وعملوا على توعيتهم، وأفهموهم مشاكلهم وأشاروا إلى معضلاتهم، وبيّنوا لهم طُرُق حلّها جميعاً[1].

وعلى هذا، فإنّ إحدى الدّعائم التي استند إليها كلام **الإمام الخمينيّ** في مختلف أحاديثه وخطبه الموجّهة إلى المظلومين والمضطهدين هي التأكيد على توعية الناس وصحوتهم والشعور بالمسؤوليّة أمام المصير الذي ابتُلوا به. ويقول سماحته في هذا الشأن:

إذا لم تبادر الطبقات المختلفة في المجتمع بما فيهم علماء الدين والخطباء والكتّاب والمثقفون المخلصون، إذا لم يُبادروا إلى القيام بشكل جماعيّ وتوعية الجماهير الإسلاميّة العظيمة ويُلبّوا صرخة ونداء الأقطار والشعوب المظلومة، فإنّ بلدانهم، دون شكّ، ستُجَرّ إلى الهاوية وسيكونون تَبعاً للآخرين بكلّ معنى الكلمة وسيقوم اللصوص الملحدون في الشرق والأسوأ منهم الملحدون الغربيّون باستئصال جذور الحياة في تلك البلدان[2].

وواضح أنّ الكلام المذكور يُشير إلى الصحوة واليقظة إزاء التسلّط والنّهب الذي يمارسه الطغاة والمستَبدّون. وفي موضع آخر يقول **الإمام الخمينيّ**:

---

(1) **صحيفة** *النور*، ج 12، ص 283.

(2) **صحيفة النور، ج 19، ص 199.**

إنّ ما نقصده بعبارة «تصدير الثورة» هو أن تصحو جميع الشعوب وتستيقظ، وكذلك الدّول وتحرير أنفسهم من نَير الاستبداد ويروا بأعينهم أنّ ثرواتهم تُنهَب وذخائرهم تُسرق[1].

ج) خلق الوحدة الاجتماعيّة والإسلاميّة

كان **الإمام الخمينيّ** يعتقد بأنّ ثمرة الصحوة الشعبيّة هي إرادة الشعب نَفسه، وفي الوقت عينه يُؤكّد على ضرورة أن تصبح الإرادة الشعبية إرادة شاملة وعامّة حتى تتوحّد الكلمات:

إذا أراد شعبنا شيئاً فلا يمكن لأحد فرض شيء آخر عليه، لكنّه لم يلتفت إلى ذلك. فمنذ عشرين سنة وحتى الآن ظلّ الجميع يقول وقال الخطباء كذلك والعلماء والجامعيّون حتى وصل الأمر تدريجيّاً إلى المسيرات الاحتجاجيّة والتظاهرات. . . إذا لم يُرِد الشعب شيئاً فإنّ ذلك الشيء لن يحدث. لا بدّ من توعية الشعب ويقظته. . . حتى يشأ ويُريد وإفهامهم أنّ الأمر الذي يظنّه مستحيلاً هو في الواقع ممكن الحصول[2].

د) تغيير الروح المعنويّة والرّؤى

اعتبر **الإمام الخمينيّ** أنّه يلزم إلى جانب صحوة الشعوب في تغيير أنظمتها، وبالتالي تغيير المعادلة السياسيّة في العالم من خلال الحركة الثقافيّة، يلزم تغيير الروح المعنويّة للشعوب ويشير سماحته في هذا المضمار إلى التغيير الذي طرأ على الروح المعنويّة للشعب

---

(1) المصدر نفسه، ج 17، ص 139، 140؛ ج 13، ص 127؛ ج 12، ص 279.

(2) **صحيفة النور**، ج 12، ص 280؛ ج 21، ص 198.

الإيرانيّ كأنموذج عمليّ يُحتَذى به، ويقول:

تلاحظون كيف استطعنا حلّ مشكلتنا التي هي أكبر من مشاكل الآخرين بالرغم من أنّ القوّة الشيطانيّة التي كان يمتلكها الشاه المخلوع هي أعظم من القوى الأخرى والموالين له من القوى العظمى وكلّ الحكومات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، استطعنا حلّها من دون أن نعتمد على بلد آخر أو أن نستند إلى أيّة قوّة، بل قام الشعب (الإيرانيّ) بحلّ مشكلته بنَفسه بعدما تغيّر واستبدل الخوف بالشجاعة، واليأس بالأمل، وبدلاً من الثقة بنفسه والاعتماد عليها لجأ إلى الثقة بالله سبحانه والتوكّل عليه، ومن الفُرقة إلى الاتحاد، فأدّى ذلك التغيّر الإعجازيّ إلى تهيئة العوامل لحلّ تلك المعضلة الكبيرة التي كان الجميع في كلّ بقعة من هذا العالم يعتبرون حلّها أمراً مستحيلاً. لا تظنّوا أنّ إيران كانت تمتلك سلاحاً أو ما شابه ذلك، بل كان سلاح الإيرانيّين هو الحجارة والعصيّ وقبضات أيديهم؛ وكان سلاحهم المعنويّ هو الإيمان بالدّين والإيمان بالله تبارك وتعالى والتوكّل على مبدإ القوّة ووحدة الكلمة[1].

وكما هو مذكور في العبارات أعلاه فإنّ إحدى الأمور التي تتطلّبها عملية تغيير الروح المعنويّة للشعب هي إيجاد الحافز الدينيّ في داخله. وفي كلام آخر يُخاطب الإمام ضيوفه الأجانب بقوله:

اسعَوا من أجل أن تكون المقاصد والأهداف إلهيّة؛ حاولوا إقناع مواطنيكم أينما كانوا وبلدانكم أينما كانت بأن تكون أهدافهم ومقاصدهم إلهيّة[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 12، ص 278، 279.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 65.

ويعتبر **الإمام الخمينيّ** أنّ هذا الأسلوب هو أسلوب الأنبياء، وأنّ اتّباعهم والسّير على هُداهم في ما يتعلّق بعبادة الله والاتّكال على قدرته الأزليّة هو رمز النّجاح وسرّ التوفيق، إضافة إلى أنّ تنازل الأفراد عن رغباتهم الشخصيّة وأهوائهم النفسيّة، واتّباع إرادة الله سبحانه بدلاً من ذلك هو الحلّ الوحيد لعلاج جميع المشاكل، ويقول:

> **ألا يجدر بنا الاعتبار بتاريخ رسول الله (ص)؟ ألا يجب علينا تعلّم الدّرس من شخص واحد تمكّن من الإتيان بكلّ تلك المعجزات والأفعال الخارقة؟ أليس الأجدر بنا أن نأخذ درساً من النبي موسى (ع) الذي استطاع بمفرده الوقوف بوجه (فرعون)؟ أيّها السادة! عندما كان النبيّ (ص) يوماً ما لوحده ولم يكن معه أحد، بل كان لوحده وحسب، محاطاً بالأعداء من كلّ جانب، حتى أبناء عشيرته كانوا يعادونه، لكنّه توكّل على الله سبحانه وآمنَ به وتماهى فيه، فنجح في مهمّته. لا يُمكن للمرء أن يعبد ذاته ويعبد الله سبحانه في الوقت نفسه؛ لا يُمكن للمرء أن يهتمّ بمصالحه الشخصيّة ومصالح الإسلام في وقت واحد. لا بدّ من أن يختار أحدهم ويُفضّله على الآخر، فإمّا أن يكون ربّانيّاً أو شيطانيّاً؛ فلكلّ منهما طريق يختلف عن الآخر. حاولوا معالجة الناس بالخروج من دائرة الأهواء والملذّات النفسيّة[1].**

من بين النتائج الإيجابية للتوكّل على قدرة الله العظيمة واتّباع إرادته هو اكتساب الشجاعة والشهامة والجرأة والإقدام وعدم الخوف من الموت في سبيل الهدف والإيمان والتفاؤل بذلك الهدف، إضافة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص 142.

إلى الاعتماد على الذات وإيجاد عنصر الإيمان والثقة بالذات لدى الشعب، كلّ هذه من ضمن النتائج الإيجابيّة المذكورة لأنّها تمثّل دوراً رئيسيّاً في تحريك الشعب، وتُعتبر هذه النقطة بالذات إحدى الخصائص التي تميّز بها فِكر **الإمام الخمينيّ** في بلوغ الأهداف التي كان ينشدها. وقد قال سماحته في بعض كلامه:

إنّ الثقة بالنفس بعد التوكّل على الله سبحانه هي مصدر الخيرات كلّها[1].

وفي موضع آخر يُبيّن سماحته أنّ قطع الرّجاء واليأس من الآخرين والاتّكال على الله تعالى، والاعتماد على القدرة والمهارة الذاتيّة كلّ تلك تمثّل مفاتيح النّجاح والسبيل إلى الأهداف[2].

على هذا الأساس، وقدر تعلّق الأمر بموضوع «**تصدير الثورة**» كذلك، فإنّ سماحته اعتبر أنّ الثقة بالشعب هو أصل تلك العمليّة مؤكّداً على الدّور الرئيسيّ والهامّ الذي يلعبه الشعب في هذا المجال، لذلك نراه يُذكّر الشعوب في وصيّته السياسيّة - الدينيّة قائلاً:

وأوصي شعوب الأقطار الإسلاميّة وأقول: لا تنتظروا أن يأتي أحد من الخارج ويُساعدكم في الوصول إلى هدفكم المنشود ألا وهو الإسلام وتطبيق الأحكام الإسلاميّة. لا بدّ لكم أن تأخذوا هذيْن الأمرين الحيويّين، وأقصد الحريّة والاستقلال، على عاتقكم وتُنجزوه بأنفسكم[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج 17، ص 65.

(2) **صحيفة النور**، ج 18، ص 117.

(3) المصدر نفسه، ج 21، ص 190، 191.

هـ) تقديم الدعم الكامل للخلايا الثوريّة والإسلاميّة

استمرّت تجربة تصدير الثورة الإسلاميّة مدّة عشر سنوات على الأقلّ خلال فترة حكم الإمام، وتشير سيرته والسياسات التي اتّبعتها الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، تشير إلى الدّعم والحماية غير الرسميّة للحركات التحرّرية. ومن أمثلة ذلك ما قدّمه الإمام من دعم ومساعدات للشيعة في **لبنان** أو بعض الحركات في **أفريقيا وآسيا**.

وعلى الرّغم ممّا كان يراه بعض السياسيّين من وجوب اهتمام البلد بأوضاعه وهو الذي يخوض حرباً ويُواجه الآلاف المؤلّفة من المشاكل البسيطة والعويصة، وأن يركّز على شؤونة الداخليّة وحلّ مشاكله قبل أيّ شيء آخر، على الرّغم من كلّ ذلك كان الإمام في تلك الظروف يؤمن بأنّ الدّعم الذي يُقدّمه للحركات الإسلاميّة الأخرى إنّما يقع في صميم واجباته ومسؤوليّاته. وهناك الكثير من الأمثلة التي تشهد على ذلك كتأسيس منظمة تحت هذا العنوان في فيلق **حرس الثورة الإسلاميّة**، وإرسال المساعدات الاقتصاديّة والثقافيّة والعسكريّة إلى الحركة الشيعية في **لبنان** وتدريب عناصرها في معسكرات داخل وخارج **إيران**، وكلّها تدلّ على عمق الفكر الخمينيّ وشموليّته.

وبالنّظر إلى أنّنا سوف نشير في الصفحات التالية إلى أساليب محاربة الاستكبار والامبرياليّة، فإنّنا سنكتفي بهذا القدر من البحث ههنا.

و) الهجوم أو المواجهة العسكريّة

لقد صرّح **الإمام الخمينيّ** بتصدير الثورة الإسلاميّة بأساليب عسكريّة في بعض الأحيان كالدّفاع مثلاً عن المظلومين، أو قطع دابر

اللصوص والوقوف بوجه النّهب والسّلب. وفي ذلك يقول سماحته:

أرجو من الله أن يمنّ علينا بمثل هذه القدرة حتى لا نكتفي على إطلاق الصيحات التي تقول «الموت لأميركا وروسيا» من كعبة المسلمين وحسب، بل ومن داخل كنائس العالم أيضاً... إنّنا ننوي تجفيف واستئصال الجذور الفاسدة للصهيونيّة والرّأسماليّة والشيوعيّة في العالم كلّه. سنقوم بكلّ ما أُوتينا من قوّة بمواجهة أُخطبوط الابتزاز والاستغلال وحصانة المستشارين الأميركيّين ـ وإن تطلّب ذلك نضالاً عنيفاً[1].

عمليّاً، لم يأمر سماحته بأيّ هجوم عسكريّ مباشر، وخاصة في ما يتعلّق بمسألة تأسيس النظام الإسلاميّ وإزالة الكفر، حيث لم يتطرّق البحث آنذاك إلى موضوع الإغارة أو الهجوم العسكريّ. وأكثر ما قيل حول ذلك هو الهجوم العسكريّ لصدّ العدوان أو الدّفاع عن المظلومين، لا غير.

وحتى العبارات المذكورة في أعلاه، فإنّ الجزء الأخير منها بالأخصّ يُشير إلى المواجهة والهجوم الثقافيّ وطرد العدوّ وتحطيم معنوياته بواسطة الاعتماد على الأهداف السامية، أكثر من تطرّقه إلى الهجوم العسكريّ.

مقارنة بين تصدير الثورة والاهتمام بالشؤون الداخليّة

لا شكّ في أنّ الإمكانات التي تحظى بها الأقطار في العالم هي إمكانات محدودة، ولا شكّ كذلك في أنّ الاهتمام بأيّ من العوامل المؤثّرة في إنفاق تلك الإمكانات سيُضعف من إنتاجية الحقول الأخرى الضرورية أيضاً.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 236.

ومن أهمّ الواجبات التي تَقع على عاتق أيّة حكومة استثمار الوسائل السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والعسكريّة وتوظيفها على أحسن وجه من أجل المحافظة على البلاد وإعلاء كلمتها ورفاهية الشعب الذي يعيش في ظلّ تلك الحكومة. ولمّا كانت مسألة تصدير الثورة الإسلاميّة تندرج ضمن الأهداف والشؤون الخارجيّة، فإنّ تلك المسألة، حتماً ستؤثّر سلباً على إنفاق الموارد على الشؤون الداخلية. من هنا فإنّ إجراء مقارنة بين هذيْن العامليْن وبيان أولوية كلّ منهما على الآخر يظلّ مدار بحث وجدل خاصّة مع وجود العديد من النظريّات في هذا الشأن.

فإذا تغاضينا عن وجوب استثمار كلّ الإمكانات وإنفاقها على عملية البناء والتنمية داخل البلاد، وهو ما يعني في الواقع إلغاء فكرة تصدير الثورة الإسلاميّة من الأساس، فإنّ المؤمنين بضرورة تصدير الثورة (بأيّة وسيلة من الوسائل التي ذكرناها) لا يُجمعون على وجود نوع من المقارنة بين ذينك العامليْن.

ويعتقد البعض بجواز إنفاق الموارد والإمكانات، المتبقّية بعد تلبية الاحتياجات الداخليّة، وصرفها لمساعدة الآخرين ودعمهم ـ كالدّفاع عن الثورات، وتصدير الثورة بشكل عامّ ـ. فهم يقولون مثلاً:

إنّ من واجب الدولة إعمار البلاد والعمل على تنميتها وازدهارها، ولا بدّ من إنفاق الإمكانات التي تمتلكها البلاد على رفاهية الشعب ورخائه. لا شكّ في ضرورة دعم الجار المحتاج، إلّا أنّه لا يجب تقديم مشاكله وفقره على الفقر الموجود في الدّاخل[1].

---

(1) بيجن إيزدي، **سياست خارجي جمهوري إسلامي إيران**، *«السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الايرانيّة»*، ص 67 ـ 70.

وفي الحقيقة، يُمكن تفسير هذه النظريّة بنحوين مختلفيْن؛ أوّلاً، نستطيع القول إنّه من خلال وصولنا إلى أنموذج مثاليّ فإنّ القاعدة المناسبة لتصدير الثورة ستنشأ ذاتيّاً كنتيجة لعمليّة البناء المذكورة، وهذا يُذكّرنا بالمثل الفارسيّ المعروف الذي يقول: «إنّ قرية عامرة أفضل من مئة مدينة خَرِبة». ووفقاً لهذه الرؤية فإنّه عندما تُصرف الإمكانات وتُنفَق داخل البلاد فمن شأن ذلك أن يزيد في عظمتها ويُعزّز قوّتها، وبالتالي فإنّها ستصبح بشكل أوتوماتيكيّ ملجأ المحتاجين وملاذهم ومحطّ أنظار المشتاقين واهتمامهم.

أمّا التفسير الآخر الذي يبدو أكثر انسجاماً مع العبارات المذكورة، فيقول: بغضّ النّظر عمّا إذا كان إعمار البلاد وتنميتها سيؤدي إلى نشوء أرضيّة مناسبة لتصدير فكر الثورة ومبادئها أم لا، فإنّ الحقيقة الثابتة هي أنّه لا شيء على الإطلاق يُعادل أهميّة بناء البلد وإعماره. ويُذكر أنّ رئيس الوزراء في الحكومة المؤقّتة آنذاك والذي يُمكن اعتباره أحد المؤيّدين لهذه النظريّة، كان قد قال:

لقد كانت مهمّتي وهدفي وواجبي هي خدمة إيران بواسطة الإسلام، أمّا بالنسبة إلى الإمام فكان هدف الثورة وبرنامجها هو خدمة الإسلام بواسطة إيران ـ أيْ بالاستعانة بإيران والشعب الإيرانيّ[1].

وهناك نظريّة أخرى تعتقد بأنّ مسألة تصدير الثورة والمسؤوليّات الخارجية للنظام الإسلاميّ هي أسمى وأرفع بكثير. ويُطلَق على هذه النظريّة التي تعتبر نفسها مسؤولة عن البلدان الإسلاميّة الأخرى والمستضعفين في العالم تماماً كما هي الحال في بلد وليّ الأمر، يُطلَق عليها اسم «**نظريّة أُمّ القرى**». ووفقاً للنظريّة المذكورة فإنّ

(1) مهدي بازركان، **بازيابي ارزشها**، *«العودة إلى القِيَم»*، ص 230.

الشؤون الخارجيّة والدّعوة والتبليغ وتصدير الثورة هي أمور لا تقلّ أهميّة عن توفير الخبز والغذاء للشعب داخل البلاد. فعندما يصبح أساس وجوهر «*نظريّة أمّ القرى*» وكيان مركز الأقطار الإسلاميّة والمدافع عن المستضعفين في خطر، فحينئذٍ لا مجال لأيّ نوع من أنواع المقارنة والترجيح بين ذلك وبين الشؤون الداخليّة وحاجة البلاد.

ومن الواضح أنّ التصريحات الناريّة والخطابات الملحميّة **للإمام الخمينيّ** كلّها تؤيّد هذه النظريّة، وذلك لأنّ سماحته كان يهتمّ بشدّة بعرض وإبداء الإمكانيّات والمساعدات إلى العالم الإسلاميّ، وكانت هذه النقطة بالذات تمثّل أهمّ سبب في معارضة الحكومة المؤقّتة برئاسة **مهدي بازرگان** للإمام.

وتشير سيرة الإمام ونهجه العملي إلى أنّ اهتمامه بالعالم الخارجيّ وسعيه وجهوده لتصدير الثورة لم يكن يعني على الإطلاق الإنفاق أو الصّرف من النواة الأصليّة للنظام الإسلاميّ. ومن هنا، وفي ما يتعلّق بإرسال بعض القوّات إلى لبنان، فقد استدعى سماحته القسم الأعظم من القوات التي كانت قد أُرسلت إلى لبنان على الرغم من موافقته في البداية على إرسالها، مرجّحاً بذلك تقوية الجبهة الداخليّة بعد إحساسه بالتهديد بسبب الحرب العراقيّة الإيرانيّة.

أسس الوحدة في الدولة الإسلامية(*)

كاظم قاضي زاده(**)

قلّما نطالع في الكتب السياسيّة المتداولة بحثاً يتناول موضوع الوحدة والألفة بين أفراد الشعب في بلد ما أو بين أعضاء مدرسة فكريّة أو دين ما، بوصفه مبدأً أساسيّاً وبنيويّاً، إلّا أنّ العناوين والشعارات الأخرى التي تنادي بها المدارس السياسيّة مرتبطة بنحو أو بآخر، بموضوع الوحدة. وهكذا فإنّ المدارس السياسيّة التي تنادي مثلاً بالقوميّة العربيّة[1]، أو الوحدة

(*) تعريب: عباس صافي

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

(1) أو ما اصطُلِحَ عليه باسم (بان ارابيسم Pan-Arabism) القوميّة العربيّة، وهذا يدعونا إلى الإشارة بإيجاز إلى اتفاقية (سايكس ـ بيكو): عقدت معاهدة سايكس بيكو بين بريطانيا وفرنسا لاقتسام المشرق العربي بينهما خلال الحرب العالميّة الأولى، فقد توصلت الدولتان الحليفتان إلى هذه المعاهدة في (16 مايو ـ أيار 1916م) نتيجة محادثات سريّة دارت بين ممثل بريطانيا (السير مارك سايكس) وممثل فرنسا (المسيو جورج بيكو)، اللذيْن عرضا نتائج محادثاتهما السريّة على روسيا القيصريّة فوافقت عليها في مقابل اتفاق تعترف فيه بريطانيا وفرنسا بحقّها =

الإسلاميّة[1] أو النظريّة الأممية[2] أو بعض المدارس الشمولية مثل الماركسيّة وغيرها، كلّها تدعو إلى الوحدة والتضامن من زواية معيّنة. وعلى الرّغم من أنّ بعض تلك الدّعوات كانت تنادي بتوحيد أفراد الشعب في بلد معيّن أو منطقة معيّنة أو أبناء اللّغة الواحدة أو المدرسة الفكريّة الواحدة، فاختلفت آراؤهم، إلّا أنّهم اتفقوا جميعاً على نمط من الوحدة والسعي لتحقيقها.

وقد تجلّت المطالبة بالوحدة بين المسلمين، وتبلورت الدّعوة إلى

= في ضمّ مناطق معيّنة من آسيا الصغرى بعد الحرب. وقد عُقدت هذه الاتفاقيه بين بريطانيا وفرنسا في الوقت الذي تُبودِلت فيه مراسلات (الشريف حسين ـ مكماهون) التي أدت إلى اتفاقية أخرى تعهّدت فيها بريطانيا للعرب بمساندة استقلالهم بعد انتهاء الحرب وهزيمة تركيا (الدولة العثمانيّة). وبموجب معاهدة (سايكس ـ بيكو)، قسّمت بريطانيا وفرنسا المشرق العربي إلى خمس مناطق هي: السواحل السوريّة واللبنانيّة وهذه أعطيت لفرنسا، والعراق والخليج أعطي لبريطانيا، وبالنسبة إلى فلسطين فقد اتُّفِق على إنشاء إدارة دولّية فيها. لكن ثبت في ما بعد أن التدويل كان مجرّد خطوة أولى تبعتها خطوة (وعد بلفور) ثم الانتداب البريطاني لاحقاً، أما المنطقتان الرابعة والخامسة فقد اتفقت بريطانيا وفرنسا على الاعتراف بدولة أو حلف دول عربيّة مستقلّة برئاسة رئيس عربي فيها على أن يكون لفرنسا في إحدى المنطقتين (المنطقة الداخليّه السوريّة) حقّ الأولويّة في المشاريع والقروض المحليّة والانفراد بتقديم المستشارين والموظّفين، وكذلك الأمر بالنسبة إلى بريطانيا في المنطقة الداخليّة العراقيّة. والجدير بالذكر أنّ هذه المعاهدة ظلّت سرّية لا يدري بها العرب إلى أن نشرتها الحكومة السوفياتيّة وسارعت بريطانيا عندئذٍ إلى طمأنة العرب أن هذه المعاهدة أصبحت ملغاة بعد انسحاب روسيا من الحرب وانضمام العرب إلى جانب الحلفاء. [المترجم].

(1) أو الاتّحاد الإسلاميّ (بان إسلاميسم Pan-Islamism): الدّعوة إلى توحيد البلدان الإسلاميّة. [المترجم].

(2) (= Internationalism): سياسة التّعاون بين الدّول وبخاصّة في الحقليْن السياسيّ والاقتصاديّ. [المترجم].

توحيدهم في القرون الحديثة في المساعي والجهود الحثيثة التي بذلها **الشيخ جمال الدّين الأسدآبادي (الأفغانيّ)** (1254 ـ 1314هـ/ 1838 ـ 1896م) ومن ثمّ الجهود التي قدّمها في هذا المجال **الشيخ محمّد عبده**[1]، **الشيخ عبد الرحمن الكواكبيّ**[2]، **محمد إقبال**[3] **وغيرهم**. وقد تزامنت تلك الجهود بعد نفوذ الاستعمار العجوز إلى جسد الإمبراطوريّة العثمانية المريض وزوال حاضرة البلدان الإسلاميّة وتحوّلها إلى دُويلات صغيرة منفصلة عن بعضها البعض. وفي الحقيقة، بعدما ذاقت الشعوب الإسلاميّة لأوّل مرّة طعم الانفصال المرّ، بادر المصلحون والمفكّرون المسلمون إلى إحياء فكرة توحيد تلك الشعوب والعودة إلى الأمة الإسلاميّة الموحدة.

وبالنّظر إلى الفروق والاختلافات الموجودة بين المذاهب الإسلاميّة آنذاك، والتي كانت بدورها تمثّل عاملاً رئيسيّاً في بروز الاختلافات السياسيّة العميقة، انصبّت الجهود على إيجاد الوحدة عبر أسلوبيْن اثنيْن، هما: قيام بعض الجماعات بالدّعوة إلى التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة حيث اقتربت الحوزات العلميّة الشيعية وجامعة الأزهر بشكل عامّ من الوحدة الإسلاميّة وذلك في ضوء مكانتهما المرموقة في العالم الإسلاميّ، في حين اتّجهت جماعات أخرى إلى

---

(1) (1849 ـ 1905م). [المترجم].

(2) عبد الرّحمن الكواكبيّ (1849 ـ 1902): صحافيّ وأديب سوريّ، أنشأ جريدة (الشهباء)، واشتهر بتحرّره ودعوته إلى النهضة والإصلاح فاضطهده العثمانيّون ممّا اضطرّه إلى الهجرة إلى مصر. من كتبه «أُمّ القرى» و«طبائع الاستبداد». [المترجم].

(3) محمّد إقبال (1876 ـ 1938م): أشهر الشعراء والفلاسفة والمفكّرين المسلمين في الهند. دعا إلى إنشاء الباكستان والاستقلال عن الهند. له مؤلّفات ودواوين بالفارسيّة والأردو. [المترجم].

خلق الوحدة السياسيّة والاهتمام بقدرات المسلمين الخلّاقة وذلك عبر نبذ الخلافات المذهبيّة والطائفيّة والتخفيف من حدّتها.

لم يتمكّن سوى القليل من المفكّرين المعروفين الذين طرحوا فكرة الوحدة بين المجتمعات الإسلاميّة، من الوصول إلى بعض الأهداف التي نادوا بها (مثل **آية الله البروجردي**)، إلّا أنّ جهودهم تلك، وللأسف الشديد، ظلّت تراوح مكانها في العديد من المراحل التاريخيّة وذلك بسبب وجود بعض العناصر المتعصّبة في كلا الجانبيْن، ناهيك عن ممارسات الاستعمار المستمرّة في إذكاء نار الفتنة والخلافات المذهبيّة بين المسلمين.

ويُعتبر **الإمام الخمينيّ** أحد أعظم المنادين بالوحدة الإسلاميّة في العصر الحديث، إذ لم يقتصر إنجازه على طرح فكرة الوحدة بين المجتمعات والمذاهب الإسلاميّة وحسب، بل كان يحمل رؤية عميقة حول موضوع (الوحدة) في المجالات الداخليّة والخارجيّة المختلفة، مشيراً إليها في الكثير من المناسبات.

ولعلّ تصريحاته بشأن الدعوة إلى الوحدة تفوق كثيراً ما قاله حول أيّ موضوع مهمّ في الفكر السياسيّ، وتتجلّى هذه الحقيقة من خلال إلقاء نظرة سريعة على مجلّدات «***صحيفة النور***» التي تمثّل السفر الكامل الذي يجمع أحاديثه السياسيّة والاجتماعيّة.

ومن خلال تحليله العوامل التي أدّت إلى انتصار الثورة الإسلاميّة، أشار الإمام إلى عامل الوحدة باعتباره أحد أهمّ تلك العوامل التي عجّلت بذلك الحدث العظيم، وقد وصف الوحدة في بعض أحاديثه بأنّها (رمز النّصر).

لنقرأ إلى هذه المقتطفات:

لا بدّ لنا من المحافظة على وحدة الكلمة والاتّكال على

القرآن الكريم باعتبارهما رمز النّصر والانطلاق والتقدّم نحو الأمام لإرساء أُسس الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران[1].

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة أشار إلى رمز الانتصار هذا، حيث قال سماحته:

إذا استطعنا المحافظة على وحدة الكلمة هذه وعلى ميزة الإسلام الذي ينطوي على كلّ المعاني، فإنّنا سنظلّ منتصرين حتى النهاية، وإذا أخلّ أولئك بتعهّدهم أو دبّ الضّعف والوهن فينا ـ لا سمح الله ـ ولم نقف نحن ولا الشعب في وجههم، أو ظننّا أنّنا قد انتصرنا وانتهى الأمر ووجد الضّعف والعجز طريقهما إلينا، فإنّني أخشى عندذاك من عودة الأمور ـ لا سمح الله ـ إلى ما كانت عليه ولكن بلبوس جديد. أمّا إذا قاومنا وصمدنا وحافظنا على قدرتنا التي نمتلك الآن، وهي قدرة الشعب على وحدة الكلمة فسننتصر جميعنا[2].

هذا، وقد اعتبر **الإمام الخمينيّ** أنّ الوحدة كانت وما تزال العلّة (المحدثة) و(المبقية) للنظام الإسلاميّ، وأنّ الإسلام والوحدة هما الضمانة الأكيدة لاستمرار المسلمين وبقائهم، يقول سماحته:

إذا أراد المسلمون استعادة عزّتهم وعظمتهم في صدر الإسلام فعليهم التمسّك بالإسلام وبوحدة الكلمة؛ إنّ الالتزام بمحور الإسلام هو الذي أوجد كلّ تلك القدرة والشجاعة العجيبة[3].

وعندما نقف قليلاً عند المعارف والعلوم الدينيّة والخصائص التي ميّزت الحكومات الأولى في التاريخ الإسلاميّ، نستنتج أنّه لم يكن

---

(1) *صحيفة النور*، ج 22، ص 201.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 260.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 235، بتصرّف.

هدف المفاهيم الدينيّة وسيرة المعصومين (ع) سوى الدعوة إلى توحيد المجتمع والأُمة الإسلاميّة برمّتها، وأمّا الحقيقة العَرَضيّة التي تستوجّب منّا تقصّي عللها وأسبابها فهي الفرقة وليست الوحدة.

لا نروم هنا الخوض في تفاصيل الخلافات الطائفيّة والدينيّة التي أعقبت رحلة النبيّ الأعظم (ص)، إلّا أنّ الجهود التي بذلها أمير المؤمنين (ع) لخلق الوحدة وتجنّب الفرقة تشير إلى أهميّة تفادي التشرذم والتشتّت، وهو ما أشار إليه معظم الزعماء الدينيّين كذلك. وفي جوابه على رسالة **أبي موسى الأشعريّ** حول أمر (الحكميْن)، قال **الإمام علي أمير المؤمنين** (ع):

وَليس رَجُلٌ - فَاعْلَمْ - أَحْرَصَ عَلَى جَمَاعَةِ أُمَّةِ محَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَأُلْفَتِهَا مِنِّي، أَبْتَغِي بِذلِكَ حُسْنَ الثَّوَابِ، وَكَرَمَ الْمَآبِ، وَسَأَفِي بِالَّذِي وَأَيْتُ عَلَى نفسي، وَإِنْ تَغَيَّرْتَ عَنْ صَالِحِ مَا فَارَقْتَنِي عَلَيْهِ[1].

وهكذا تنامت شيئاً فشيئاً جذور الخلاف والاختلاف في جسد الأمّة الإسلاميّة بسبب العوامل الخارجيّة والداخليّة، ووضع الشعور بسلطة القبيلة وتنافسها في بداية الأمر بصماته الواضحة على هذا الموضوع.

وعلى الرّغم من وجود الكثير من المفاسد والانحرافات في الحكومة الإسلاميّة إبّان العصر الأمويّ وبداية العصر العباسيّ، إلّا أنّ غياب القوى الخارجيّة ووحدة البلاد الإسلاميّة المترامية الأطراف في آسيا وأفريقيا وأوروبا، كانت عوامل كفيلة بتقليل حِدّة الخلافات. حتى جاءت الحروب الصليبيّة لتوجّه الضربة الأساسيّة الأولى من

---

(1) ***نهج البلاغة***، الكتاب رقم 78.

الخارج إلى وحدة الأُمّة الإسلاميّة، وقد هيّأت لها قبل ذلك الظروف الداخليّة للفرقة التي حدثت قبل المواجهة المباشرة مع العدوّ الخارجيّ، والتي سدّدت ضربات أعنف إلى وحدة المسلمين.

ونطالع في بعض كتب التاريخ حول هذا الموضوع ومنها كتاب «*تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا*» لمولّفه **شكيب أرسلان**[1] **ما يلي**:

وقد وقعت أشدّ الحروب والمعارك القَبَليّة بين العرب بشكل لم يسبقِ له مثيل. وكتب مؤلّف كتاب «*الأخبار الجامعة*» يقول: «كان هذا النزاع يمثّل فتنة كبرى قد تؤدّي إلى زوال الإسلام في **إسبانيا** إلّا ما رحم ربّي». ويتّضح ممّا قاله مؤلّف الكتاب المذكور الذي صنّفه في عهد **الحكم بن عبد الرّحمن**،

---

(1) الأمير شكيب أرسلان (1871 ـ 1946م): أديب وسياسيّ لبنانيّ. تأثر بعدد كبير من أعلام عصره ممن تتلمذ على أيديهم أو اتصل بهم في مراحل متعدّدة من عمره، وأول أساتذته كان الشيخ عبد الله البستاني، كما اتصل بالإمام محمد عبده ومحمود سامي البارودي وعبد الله فكري والشيخ إبراهيم اليازجي، وتعرف إلى أحمد شوقي وإسماعيل صبري وغيرهما من أعلام الفكر والأدب والشعر في عصره. كما تأثر بالشيخ جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني) تأثراً كبيراً، واقتدى به في منهجه الفكريّ وحياته السياسيّة، وكذلك تأثّر بعدد من المفكّرين والعلماء مثل أحمد فارس الشدياق الذي كان شديد الحماسة والتأييد للخلافة الإسلاميّة والدولة العثمانيّة. اهتم شكيب أرسلان بأحوال المسلمين في أنحاء العالم المختلفة ففي عام (1924م) أسّس جمعيّة (هيئة الشعائر الإسلاميّة) في برلين وكانت تهدف إلى الاهتمام بأمور المسلمين في ألمانيا، وقد تشكّلت هذه الجمعيّة من أعضاء يمثّلون معظم الشعوب الإسلاميّة، وأهم ما يميّزها أنها نحت منحىً دينيّاً بعيداً عن الشؤون السياسيّة، وذلك لتلافي أسباب الخلاف والشقاق التي قد تنجم عن اختلاف الأيدلوجيّات السياسيّة بين الشعوب والدول المختلفة. [المترجم].

يتّضح أنّ المسلمين المطّلعين لم يكونوا ليخشوا على مصير الإسلام في **إسبانيا** التي كانت تقع في ذلك الجانب من البحر وكانت علاقاتهم مقطوعة تقريباً بالعالم الإسلاميّ، بل كان جُلّ خوفهم يتركّز على النزاعات والخصومات القبلية المستمرّة الداخليّة بين العرب المسلمين، وبالفعل حدث ما كانوا يخشون منه. ولم يكن السّبب في زوال المسلمين وانقراضهم من **إسبانيا** معاركهم التي خاضوها ضدّ **الإسبان**، بل إنّ العامل الرئيسيّ الذي أدّى إلى اندحارهم هو شدّة عدائهم لبعضهم وبلوغ الخصومة في ما بينهم أوجَها، وقد أدّى هذا العامل بالذات إلى سقوط آخر معقل للمسلمين في تلك البلاد حيث تمّ استئصالهم بالكامل.

وقد التقى الجيشان عند صلاة الفجر فاستهلّ الفرسان الهجوم بحرابهم، ولمّا استُهلِكت الحراب عند الظهيرة، ترجّل أولئك الفرسان عن خيولهم، وتثاقفوا بالسيوف في ما بينهم حتى تكسّرت السيوف، وأُبيدت الفياصل، فاشتبكوا بالأيدي والشعور، واستمرّت المعركة بين الفريقيْن مصارعةً[1].

وقال **عبد الهادي الحائري** معلّقاً على الحروب الصليبيّة وأثرها على العالم الإسلاميّ:

لقد كان صدى الحروب الصليبيّة عظيماً مدوّياً في كلّ أرجاء العالم الإسلاميّ[2].

---

(1) الأمير شكيب أرسلان، ***تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا***.

(2) عبد الهادي الحائريّ، **ديباچه اى بر پيشينهء تاريخي جنبشهاى پان إسلاميسم** *«مقدمة في الخلفية التاريخية للحركات الإسلاميّة الكبرى»*؛ مجلة **دانشكده ادبيات وعلوم انساني** *«مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة»*، مشهد، العددان الأوّل والثاني، السنة الخامسة عشرة، ص 10.

هذا، وأدّى انفصال العديد من الأصقاع الإسلاميّة عن **الإمبراطوريّة العباسيّة، وإعلانها الاستقلال والحكم الذاتيّ عن تلك** الإمبراطوريّة من جهة، والخسائر التي مُنيت بها الدولة الإسلاميّة العربيّة في الأندلس نتيجة المعارك التي شنّتها الدّول المسيحيّة في **أوروبا** عليها من جهة أخرى، أدّت كلّها إلى إضعاف القدرة السياسيّة للمسلمين أكثر من ذي قَبل.

ثمّ جاءت حملة **المغول** على البلدان الإسلاميّة وسقوط **بغداد** ـ مركز الخلافة الإسلاميّة آنذاك ـ وقيام القوات الغازية بإهلاك الحرث والنّسل ليزيد الطين بلّة بضرباته المهلكة على جسد العالم الإسلاميّ وقدرته السياسيّة. ويبدو أنّ حملة **المغول** تلك لم تكن لتحدث لولا الأرضيّة التي مهّدها العالم المسيحيّ الذي لم يتوانَ يوماً عن القيام بما يؤدّي إلى إضعاف الإسلام والعالم الإسلاميّ.

وبعد هذا كلّه، وعلى الرّغم من ظهور الدّويلات الإسلاميّة الرئيسيّة الثلاث، والأهمّ من ذلك انبثاق الدولة العثمانيّة وقيام السلطان **محمّد الفاتح**[1] **بالاستيلاء على مدينة (القسطنطينية)**، إلّا أنّ الضّعف والاضمحلال بدآ يدبّان في عروق الإمبراطوريّة العثمانيّة ممّا أدّى إلى تلاشيها وزوال قدرتها وسلطانها وتشتّت القوات الإسلاميّة في الأقطار الصغيرة المنفصلة عن بعضها البعض، وكان ذلك الوضع بالنسبة إلى العالم الغربيّ المتربّص فرصة ثمينة لقضم ما تبقّى من العالم الإسلاميّ وضمّه تحت لوائه وسيطرته، وبذلك تحقّق لأعداء الإسلام تفرّق المسلمين وتشتّتهم الذي وصل ذروته في تلك الفترة،

(1) السلطان محمّد الثاني الفاتح (1429 ـ 1481م): سلطان عثمانيّ فتح القسطنطينيّة عام (1453م) وقضى على دولة (طرابزندة)، واحتلّ الجُزُر الإيونيّة. [المترجم].

حيث نشبت الخلافات والتناحرات بين دويلات العالم الإسلاميّ من جهة، وفي المقابل اتّسعت الهوّة بين الحكومات وشعوبها من جهة أخرى، حتى بلغت الخلافات المذهبيّة والقوميّة والعشائريّة شأواً بعيداً لم تبلغه من قبل.

أمّا المفكّرون الذين كانوا يتابعون عن كثب وبألم شديد جميع القضايا الداخليّة والعالميّة للمسلمين، فقد استيقنوا عمق الكارثة وأحسّوا بأضرارها، وراحوا يبحثون عن أية وسيلة تمكّنهم من العودة إلى الوحدة والأخوّة بين جميع طوائف المسلمين.

وفي هذا السياق، بذل **الإمام الخمينيّ** جهوداً جبارة من أجل إعادة اللحمة إلى الصف الإسلاميّ، وبالنّظر إلى شموليّة الطرح الذي قدّمه في هذا المجال، فإنّ آراءه الوحدويّة تشكّل مدخلاً مهمّاً من أجل استيعاب فكره السياسيّ، وذلك بسبب المكانة العظيمة التي يحتلّها موضوع الوحدة في فكره.

مكانة الوحدة في الفكر السياسيّ للإمام الخمينيّ

اهتمّ سماحة الإمام على مدى مراحل حياته السياسيّة والدينيّة بموضوع الوحدة، ولم يكن هاجس الوحدة يؤرّق ضميره في الفترة التي سبقت انتصار الثورة الإسلاميّة وحسب عندما كان العدوّ المشترك يهدّد طبقات المجتمع كافّة، بل إنّه استمرّ في التأكيد على أهميّة هذا الموضوع حتى بعد انتصار الثورة مبيّناً أنّ عامل الوحدة يمثّل العلّة (المُحدثة) و(المُبقية) للثورة الإسلاميّة ـ كما مرّ.

الدّعوة إلى الوحدة

ما أكثر ما سُمِعَت عبارات الدّعوة إلى الوحدة على لسان الإمام، ولطالما حثّ مختلف طبقات الشعب ومسؤولي الدولة

والحكومة والقوات المسلّحة وغيرها على اتّباع نهج الوحدة، وكان يستند في دعوته هذه أحياناً إلى الآيات القرآنية ومقتضيات الدّين. ومن كلامه حول الوحدة نستعرض ما يلي:

لعلّكم تعلمون بأنّ الإيمان والمؤمنين هما اللذان أوصلا هذه النهضة وهذه الثورة إلى مشارف النّصر كما صرّح بذلك القرآن الكريم، فقد كانوا جميعاً إخواناً ولم يفرّقهم شيء أبداً... ولعلّكم تعلمون كذلك بأنّ بلادنا بحاجة اليوم إلى قوّات مسلّحة متحدّة مع بعضها البعض، وإذا لم يكن هناك أيّ تفاهم أو تعاون بين اللّجان الأمنيّة وبين فيالق الحرس ـ لا سمح الله ـ فلن تصلوا قطّ إلى هدفكم الذي هو الإسلام، فلا يقولنّ أحدكم: أنا من اللّجان واللّجان هي الأفضل؛ ويقول رجل الحرس الشيء نفسه. فقط فكّروا في أن تؤدّوا واجباتكم بروح أخويّة، واعملوا طبقاً للمبدأ القرآني القائل بأنّ المؤمنين إخوة؛ كونوا رفاقاً متحابّين، وأحِبّوا بعضكم البعض وتمنَّوا الخير للجميع، وانبذوا الأفكار والخواطر النفسيّة التي تسوّل للبعض الفصل بين الحرس واللّجان. هذا هو رمز نجاح المجتمع[1].

والواقع أنّ الإمام كان يدعو إلى الرّجوع إلى الوحدة والاتّحاد كلما شعر ببروز خلاف في مكان ما. وخلال سنوات الحرب عندما كانت تحدث بعض حالات الاحتكاك والاختلاف بين قوات الجيش النظاميّة والحرس الثوريّ، وذلك بسبب تداخل المهمّات القتاليّة، وكانت تنتشر على أثر ذلك الكثير من الشائعات والشكاوى، كان الإمام يسارع إلى دعوة جميع الأطراف للالتزام بالوحدة ونبذ الخلافات.

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 7، ص 40.

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وانفتاح المناخ السياسيّ في **إيران** على مصراعيه، وتراخي قبضة الحكومة في السيطرة على جميع أمور البلاد آنذاك، أُتيحت الفرصة لتأسيس العديد من الأحزاب والصّحف المختلفة، ومنها الأحزاب التي كانت تعمل لتحقيق أهدافها ومآربها تحت أغطية ومسمّيات متنوّعة. ومن جهة أخرى بدأت قوى الثورة وعناصرها تشعر تدريجيّاً بعدم أولويّة عامل الوحدة بعدما اطمأنّت إلى الانتصار والنّجاح، فأدّى ذلك إلى إثارة الخلافات الداخليّة، وراح كلّ فرد أو مؤسّسة تُملي وجهة نظرها على الآخرين ضمن دائرة نفوذها وسلطاتها.

وما كان من الإمام إلّا أن انبرى للتصدّي لتلك التصرّفات، حيث كان ينبّه إلى تربّص الأعداء في الداخل والخارج ومحاولاتهم إثارة الفتن والقلاقل، فقد صرّح في هذا الشأن قائلاً:

إنّ بلادنا تخطو أولى خطواتها نحو العمل والبناء. وقد تحقّقت والحمد لله كلّ المقوّمات اللّازمة لتأسيس الحكومة، ومع ذلك فإنّنا ما زلنا في أوّل الطريق. ويتميّز العمل في هذه الفترة الحرجة بميزة فريدة قد لا تتوفّر بعد هذا. إنّ بلادنا تشهد هجمة شرسة من الداخل والخارج، فهناك من يثيرون الفتن والقلاقل في الدّاخل بأقلامهم ومجلاتهم وخطبائهم وعملائهم، لتعمّ البلوى في كل مكان، فتثار المشاكل وتنتشر الفوضى. أمّا في الخارج فتعمل القوى الكبرى على تصدير المشاكل والكوارث إلينا، فإذا أردنا تحقيق النصر لبلادنا وللإسلام فينبغي أن لا نضع العراقيل والعقبات في طريق بعضنا البعض. علينا أن نكون جميعاً صوتاً واحداً[1].

(1) **صحيفة النور**، ج 12، ص 117.

الواجب الشرعيّ والحفاظ على الوحدة

على الرغم من أنّ العمل السياسيّ يمثّل أساساً مسؤوليّة شرعيّة من وجهة نظر الإمام التكليفيّة، ولذلك فإنّ الكثير منَ الأمور الخاصّة بالمشاركة السياسيّة كالمشاركة في العمليّة الانتخابيّة أو تأييد النظام (الحاكم) من خلال التجمّعات والمؤتمرات والمسيرات وغيرها، أقول إنّ هذه الأمور ربّما تُعتبر حقّاً من حقوق الشعب من وجهة نظر المفكّر السياسيّ، إلّا أنّها تمثّل برأي الإمام تكليفاً وواجباً ينبغي للفرد القيام به.

وما من أحد ينكر تأكيدات سماحته على عواقب إهمال عامل (الوحدة) والاتّحاد والألفة بين أفراد المجتمع، إذ كان يعتبر إضعاف الوحدة والمساس بمقوّماتها يعادل (كبائر الذنوب) ويُعَدّ (جريمة كبرى)، وهي تعابير قلّما تُستخدم حتى في الحالات التي يتمّ فيها مخالفة الأحكام الشرعيّة الابتدائيّة ـ كما هو واضح.

وفي ذلك يقول الإمام:

. . . وإذا صادف أن حدث مثل هذا الشيء في وقت ما فإنّ ذلك يُعدّ جريمة. إنّ هذه المسألة [إضعاف أركان النّظام ونشر الفُرقة] تمثّل اليوم جريمة كبرى[1].

وخلال لقائه بالمحافظين في السنوات الأخيرة من الحرب المفروضة، أشار إلى الآراء المختلفة والتعليقات المتعدّدة التي كانت تُثار حول تلك الحرب، بقوله:

يجب على السادة المحافظين تعزيز الوحدة بينهم من جهة، وبينهم وبين أفراد الشعب من جهة أخرى، لأنّ كلّ ما نمتلكه هو ببركة الله ورعايته لهذا الشعب. . . لا بدّ لكم من التمسّك

---

(1) صحيفة النور، ج 12، ص 118.

بالوحدة كي تظلّوا مصانين. إنّ الهدف من الدّسائس هو نشر بذور الفرقة والتشتّت، واعلموا أنّ كلمة واحدة تتسبّب في شقّ وحدة الصفّ تُعتبر (إثماً كبيراً) وقد لا يغفر الله تبارك وتعالى لصاحبها، سواء أكانت تلك الكلمة صادرة عن أعدائنا أم من أصدقائنا، أو من الذين يدّعون القداسة، أو من الذين لا يدّعون ذلك. إنّ صدور كلمة واحدة مثيرة للاختلاف والفرقة تعدّ كفراً، لا سيّما في مثل هذه الظروف الذي يتهدّد الخطر كيان الإسلام. إنّ هذا العمل هو إثم لا يمكن الصّفح عنه بسهولة[1].

ولا ريب في أنّ المزايا التي كان يتحلّى بها **الإمام الخمينيّ** وخاصة أنّه كان مرجعاً دينيّاً قبل انتصار الثورة الإسلاميّة، هي التي جعلت عموم أفراد الشعب المسلم يتقبّلون بسهولة إعلانه لـ (حكم الشريعة) في مثل هذه المسائل. ولعلّ ذلك كان السّبب الرئيسيّ الذي دفع بالكثير من المسؤولين العسكريّين والرسميّين في ذلك الوقت (1987م) إلى الصمت، وعدم إبراز آرائهم المتمثّلة في القبول بدعوات وقف القتال، والتحذير من مغبّة الاستمرار في التقدّم في أراضي العدو.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ التكليف الإلهيّ والشرعيّ يتمثّل في فعل المكلّف، ولذلك فإنّ الإمام لم يعتبر التوافق الفكريّ والقبول الضمنيّ أمرين متعلّقين بالتكليف الشرعيّ، ولم يرَ في مجرّد الاختلاف في وجهات النّظر «إثماً» أو «معصية» على الإطلاق، إلّا أنّ الحرام في نظره كان «إظهار» الخلاف والتّصريح بما يثير الفرقة. وكلماته التالية تبيّن بوضوح هذا المعنى الذي أشرنا إليه:

بالطبع، نحن لا نستطيع تجنّب ما يدور في خلجات أنفسنا

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 84.

بشكل مطلق، فليست لنا مثل هذه القدرة، لكنّنا نمتلك القدرة على التحكّم بأنفسنا وعدم إظهار ما نضمر في ضمائرنا. ربما لا نستطيع تجنّب معارضة شخص داخل قلوبنا، لكنّنا نمتلك القدرة بطبيعة الحال على عدم إظهار تلك المعارضة في العمل. إنّنا اليوم مكلّفون شرعاً وهو تكليف إلهيّ بأنّنا حتى لو كنّا لا نودّ بعضنا فلا بدّ لنا من التصرّف والعمل خلاف ما تضمر أنفسنا في الفعل والذّكر والتبليغ. وهذا شيء يمكن لأيّ إنسان أن يفعله. فالإنسان يمتلك القدرة على الفعل والعمل ولذلك فإنّ الله [سبحانه] سيؤاخذه على الفعل(1).

وهناك روايات كثيرة أشارت بشكل مفصّل إلى النقطة التي ذهب إليها الإمام في كلامه، وهي روايات دلّت على عدم مؤاخذة الإنسان ومعاقبته على نيّته وقصده وما يضمره في قلبه، بل على ما يقوم به من الأعمال ويؤديه من الأفعال(2).

الوحدة، رمز انتصار الثورة واستمرارها

عند تحليله العواملَ الأساسيّة التي عجّلت في انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، يشير سماحة الإمام إلى عاملَيْن رئيسيَّيْن من تلك العوامل، هما: أوّلاً الإسلام وثانياً الوحدة والتضامن بين طبقات الشعب جميعاً. فقد كان يعتبر عامل (الوحدة والألفة) مفتاح النّجاح

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 73، 74.

(2) انظر على سبيل المثال: «**وسائل الشيعة**» ج 11، باب ممّا عُفِيَ عنه، ص 295، عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): وُضِعَ عن أمتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطُرّوا إليه، وما استُكرِهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكّر في الخلق، والحسد ما لم يَظهر بلسانٍ أو يَد.

والتوفيق. وفي ظروف الحرب الصعبة التي عصفت بالجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، كان يطرح المشاكل العديدة التي تعترض النظام ونقاط الضعف التي يعاني منها في تلك الظروف، بيد أنّه لم يكن يشعر إطلاقاً بأيّ قلق بسبب الحملات العسكريّة أو الحظر الاقتصاديّ الذي كان يفرضه العدوّ الخارجي، بل كان قلقه الشّديد ينصبّ على احتمال بروز الشقاق والخلاف في صفوف الأمّة والمسؤولين في النظام الإسلاميّ. كان سماحته يشير إلى الوحدة وهدفها باعتبارهما مفتاحيَ النّصر والنّجاح، معنى ذلك أنّ الوحدة لا تمثّل مجرّد تكتيك لتحقيق النّصر بل هي تُهيّئ الأرضيّة المناسبة للنّصر، أمّا ما بعد ذلك فهو وجوب ترسيخ ذلك النّصر وتعميقه والسّعي إلى المحافظة عليه. في ذلك يقول سماحته:

إنّ الطموح الأعظم بعد النّصر هو تثبيت أركان الوحدة[1].

نظريّات مختلفة حول الوحدة

لكي نتمكّن من توضيح آفاق أكبر وأبعاد أوسع في هذا الفصل، لا بدّ لنا من البحث في الأُسس والنّظريّات المختلفة للوحدة، وهي نظريّات قابلة للطّرح لاعتبارات عديدة خاصّة وأنّ الكثير من المدارس الفلسفيّة أو البلدان الحالية أو الدّول السابقة استندت إلى معايير مختلفة في هذا المجال. ولهذا، سنحاول تقسيم (الوحدة) إلى ثلاثة أنواع، هي:

1 . الوحدة الإيديولوجيّة.

2 . الوحدة الاستراتيجيّة.

3 . الوحدة التكتيكيّة.

(1) ***صحيفة النور***، ج 11، ص 50، بتصرّف.

إلى ذلك، تقوم الوحدة أحياناً على أساس العقد، وأحياناً أخرى على الدعوة إلى التوافق مع نظريّة ثانية، وتارةً تُطرح الوحدة على الصعيد الداخليّ بهدف إزالة مشكلة القوميّات المختلفة، وتارةً أخرى يُنظر إليها بوصفها عاملاً مهمّاً لتوثيق دعائم الأخوّة والحيلولة دون بروز الخلافات بين طبقات المجتمع الواحد، أو يُراد منها في أحايين أخرى إيجاد وحدة خارج نطاق الأمّة كالوحدة في اللّغة والعنصر والدين وتأسيس أمّة عربيّة ـ إسلاميّة وغير ذلك. وعلى الرّغم من وجود نوع من التداخل بين العناصر المذكورة، إلّا أنّه يمكننا مع شيء من التوضيح فهم ما يقصده الإمام بشكل أكبر من طرحه موضوع الوحدة. وليس بعيداً عن هذا السياق أنّه الإمام ربّما كان يقصد تركيبة أو مجموعة من الأشكال المختلفة للوحدة، أو أنّه كان يهتمّ بنوع خاصّ من أنواعها في كلّ فترة لمواجهة مشكلة اجتماعيّة أو غير ذلك.

1) الوحدة المطلَقة (الأيديولوجيا)

يُطلق هذا المصطلح على التوافق التامّ في جميع المعتقدات السلوكيّة والآراء والتصرّفات، وعادة ما تحمل الأنظمة الأيديولوجية أو المستبدّة هذه العقيدة حيال هذا النوع من الوحدة. بمعنى أنّه لن تكون هناك وحدة بين الأفراد ما لم يكن هناك اتفاق في العقيدة والهدف. ولا شكّ في أنّ دعوة (الوحدة) في مثل هذه الأنظمة تعني القبول بعقيدة وهدف محدّديْن، وهكذا كان الحال مع المذهب الماركسيّ والأنظمة الشيوعيّة الأخرى التي كانت تدعو إلى مثل هذا النوع من الوحدة، وذلك لوجود هدف معيّن لها. وعبارات **لينين**[1] التالية توضّح هذه النقطة:

(1) فلاديمير لينين (1870 ـ 1924م): زعيم الثورة الروسيّة، وأحد كبار منظّري الماركسيّة، ومؤسّس الحزب الشيوعيّ في روسيا السوفياتية. أعاد تنظيم الحزب البلشفيّ بمساعدة (ستالين) سنة (1917م). من كتبه: «ما العَمل»؟؛ «الاستعمار قمّة مراحل الرّأسمالية»؛ «الدّولة والثورة». [المترجم].

لا سبيل أمام البروليتاريا[1] التي تسعى للوصول إلى السلطة سوى اللّجوء إلى التشكيلات والأحزاب. إنّ البروليتاريا ستصبح قوّة لا تُقهَر بعدما سيقت إلى أعماق الفقر المدقع، ولذلك فهي تتعزّز وتنمو بسبب وحدتها الأيديولوجيا النابعة من مبادئ الماركسيّة وبواسطة وحدتها المادّيّة التي خلقتها المؤسّسات التي قامت بدمج وصَهر الملايين من الكادحين من فيالق الطبقة العمالية مع بعضها البعض[2].

ومن الناحية المبدئيّة، لا بدّ من القول بأنّ الأنظمة القائمة على أساس (أيديولوجيّة خاصّة) عادّة ما تفكّر بصورة (متمركزة) وذلك لاعتقادها بأنّها تؤمن بحقيقة تسمو على ميول الأفراد ورغباتهم، وأنّه لا مصلحة سوى الحاكميّة الشاملة للفكر. وتُعتبر الحكومة في مثل هذه الأنظمة الممثّل لذلك الفكر، لهذا، تكون جميع النشاطات والممارسات الاجتماعيّة والفرديّة تابعة لإرادة الحاكم المطلَق. وفي مقابل الأنظمة القائمة على الأيديولوجيا هنالك الأنظمة القائمة على الحريّة، وتمثّل إرادة كلّ فرد من أفراد المجتمع ورأيه الحقيقة الأسمى في هذا النوع من الأنظمة. ويُقبل كلّ رأي واعتقاد في إطار

---

(1) البروليتاريا (Proletariat): مصطلح سياسي يُطلق على طبقة العمال والكادحين الأُجراء الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع ما يملكون من قوة العمل، وبهذا فهم يبيعون أنفسهم كأيّ سلعة تجاريّة. وهذه الطبقة تعاني من الفقر نتيجة الاستغلال الرّأسمالي لها، ولأنها هي التي تتأثّر من غيرها بحالات الكساد والأزمات الدوريّة، تتحمّل هذه الطبقة جميع أعباء المجتمع من دون التمتع بمميّزات متكافئة لجهودها. وحسب المفهوم الماركسيّ فإنّ هذه الطبقة تجد نفسها مضطرّة لتوحيد مواقفها ليصبح لها دور أكبر في المجتمع. «*الموسوعة السياسيّة*»، بإشراف عبد الوهاب الكيّالي، مادّة (بروليتاريا). [المترجم].

(2) لينين، مقالة بعنوان «*خطوة إلى الأمام، خطوتَيْن إلى الوراء*» (= One step forward, two steps backward)، طبعة عام (1904م).

حريّة الأفراد، أمّا رسالة النظام وهدفه فهو ضمان الحريّة، ويمكن الإشارة إلى مذهب «التعدّديّة»[1] باعتباره أبرز مظاهر هذه الأنظمة حيث تُعتبر الجماعات والمؤسّسات الاجتماعيّة أعلى من الدولة نفسها ومن واجب هذه الأخيرة ضمان حريّة وأمن تلك الجماعات والمؤسّسات.

2) الوحدة الاستراتيجيّة

لا تستند أركان هذا النوع من الوحدة على وحدة العقيدة والأيديولوجيا بل تعتمد على وحدة العمل والأداء والمنهج، ومع ذلك فإنّ فكرة هذه الوحدة (العقيدة) ترسّخ قوائم الوحدة الاستراتيجيّة. وترسم استراتيجة النظام سياسته المبدئيّة والثابتة والطويلة الأمد، والوحدة من هذا النوع تعني الانسجام العمليّ في السيّر نحو تحقيق الأهداف البعيدة الأمد ـ وإن اختلفت العقائد والرّؤى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأيديولوجيا لا تلعب دوراً أساسيّاً في هذا النوع من الوحدة إلّا أنّها قد تحتلّ المرتبة الثانية.

3) الوحدة التكتيكيّة

يُعتبر هذا النوع من الوحدة مجرّد تكتيك أو حلّاً مؤقّتاً وقصير الأمد، وأغلب المؤمنين بهذه الوحدة والمنادين بتطبيقها هم منظّرو المقاومة أو النّضال. وهناك نوع من الانسجام والتوافق بين نظريّة التضادّ الديالكتيكيّة في المجتمع من جهة، وبين هذا النوع من الوحدة من جهة أخرى.

---

(1) التعدّديّة (Pluralism): مذهبٌ ليبراليّ يرى أنّ المجتمع يتكوّن من روابط سياسيّة وغير سياسيّة متعدّدة، لها مصالح مشروعة متفرّقة، وأنّ هذا التعدّد يمنع تمركز الحكم ويساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع. «*الموسوعة السياسيّة*»، بإشراف عبد الوهاب الكيّالي، مادّة (تعدّدية). [المترجم].

وفي مجال النّضال أو المقاومة يسعى الأفراد الذين يمتلكون عدوّاً مشتركاً إلى الاتّحاد في ما بينهم والدّعوة إلى الانسجام والتآلف حتى يتمّ القضاء على العدوّ المشترك، ولكنّا تعوّدنا أن نشهد، بمجرّد زوال ذلك العدوّ، حدوث خلافات وصراعات بين الجماعات التي كانت متّحدة بالأمس وأضحت اليوم فِرَقاً متخاصمة تتقاتل في ما بينها، وتشهر السلاح في وجه بعضها البعض.

وتُعتبر الوحدة التكتيكيّة ـ كما ذكرنا ـ وحدة قصيرة الأمد تنشأ في ظروف معيّنة وحالات خاصّة، وتنسجم مع أيّ نوع من الآراء أو المعتقدات، وهدفها الرئيسيّ هو الوحدة العمليّة في الظروف الخاصّة.

من هنا يبدو أنّ الهدف الذي كان حزب (**تودة**) الإيرانيّ يسعى لتحقيقه هو الوحدة التكتيكيّة وحسب من خلال إطلاقه لشعار (الجبهة الشعبية المتّحدة) واتّحاد جميع القوى ضدّ الإمبرياليّة والاستكبار، وهي وحدة تشكّلت على أساس العدوّ المشترك ومحاربة ذلك العدوّ.

مفهوم الوحدة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

والآن، هل كان الإمام يفكّر في الوحدة الأيديولوجيا ويطالب أتباعه وأبناء شعبه بالاتّحاد على أسس أيديولوجيّة ثابتة، أم أنّ الوحدة الاستراتيجيّة كانت هدفه الأساس، أو ربّما لم يفكّر سوى بالوحدة التكتيكيّة؟ وهل ثبت على رأيه منذ ما قبل انتصار الثورة وحتى آخر تصريح سياسيّ له في حياته، أم أنّ آراءه تغيّرت بحسب الأوضاع والظروف؟

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ **الإمام الخمينيّ** كان صاحب مدرسة وفكر أسّس على قواعدها بنيان حكومته التي ناضل من أجل إقامتها. وكما ذكرنا فإنّ النظام العقديّ أو الأيديولوجيّ لا يتحمّل وجود أيّ عقيدة سوى العقيدة الحاكمة، بل إنّ هذا النوع من الأنظمة لا يؤمن

بأيّة حقيقة سوى حقيقة العقيدة المصطفاة، أمّا غاية مطلوبه فهي تطبيق الدّين في المجالات والميادين المختلفة في المجتمع. ولكن مع هذا، فإنّ الواقعيّة التي وسمت العقيدة الدينيّة وشخصية الإمام كانت العامل الرئيسيّ وراء توافره على الوحدة المطلقة والأيديولوجيا. وقد اعترف سماحته شخصيّاً بوجود الاختلافات في الآراء والعقائد السياسيّة وحتى في الفروع الأيديولوجيا. وفي هذا يقول:

إنّ كتب الفقهاء المسلمين الأجلاء مليئة بالاختلافات في وجهات النّظر والآراء والأساليب والتصوّرات في العديد من المجالات العسكريّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والعباديّة وغيرها... ولا بدّ من أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه في الحكومة الإسلاميّة، بل إنّ طبيعة الثورة والنظام تقتضي على الدّوام استعراض وطرح الآراء الفقهيّة الاجتهاديّة بحريّة على الأصعدة كافة حتى وإن كانت متعارضة ومتضادّة مع بعضها البعض، وليس بإمكان أحد منع ذلك أو من حقّه الوقوف بوجهه[1].

كما نرى في عبارة الإمام الأخيرة فإنّ الاختلاف في وجهات النّظر والآراء العقائديّة والنظريّة هو (حقّ) من وجهة نظره، ولذلك فإنّ الآخرين مكلّفون باحترام هذا الحقّ وليس لهم أن يقفوا في وجهه. لكنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحدّ، بل هو أبعد من ذلك، فإذا حاول شخص منع الآخرين من طرح معتقداتهم وهدر حقوقهم فإنّه لن يكون بإمكانه فعل ذلك إطلاقاً حيث يؤكّد الإمام قائلاً: «**وليس بإمكان أحد منع ذلك**».

---

(1) *صحيفة النور*، ج 21، ص 46، 47.

والدّليل على هذا الواقع هو أنّه على الرّغم من المحاولات التي بذلها المعسكر الشرقيّ لترسيخ الوحدة الأيديولوجيا والثبات عليها إلّا أنّ تلك الوحدة لم تتحقّق بشكل عمليّ وحقيقيّ في أيّ وقت من الأوقات، بل كانت تتولّد وتنشأ أفكار جديدة ورُؤى معارضة طيلة قرن كامل منذ ظهور الشيوعيّة وحتى أُفولها وسقوطها. ولعلّ أكبر شاهد على الحقيقة المذكورة هي فترة تدهور وانهيار النظريّة الشيوعيّة على يد مؤسّسيها ومفكّريها الذين أوجدوها.

وفي إشارة إلى تعذّر تحقيق الوحدة الفكريّة أو توجيه المعتقدات المتعارضة نحو مسير واحد بالإكراه أو بفرض التعليمات وغير ذلك، يقول القرآن الكريم بصراحة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1]. أمّا **العلّامة الطباطبائيّ** فيعلّق في تفسيره هذا الجزء من الآية الشريفة المذكورة بقوله:

لا إكراه في الدين، نفي الدّين الإجباريّ لأنّ الدّين هو سلسلة من المعارف العلميّة التي تتبعها أخرى عمليّة يجمعها أنّها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبيّة التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه إنّما يؤثّر في الأعمال الظاهريّة والأفعال والحركات البدنيّة الماديّة[2].

وبعد ذلك يشير **العلّامة الطباطبائيّ** إلى احتمال وجود الحكم (الإنشائيّ) و(الإخباريّ) في الآية المذكورة والنتائج المتشابهة لهما[3]. واستناداً إلى هذه الآية الشريفة، فإنّ القرآن الكريم يأمر

(1) سورة البقرة: الآية 256.

(2) *الميزان في تفسير القرآن*، ج 1، ص 341 ـ 343.

(3) حيث يقول العلّامة الطباطبائيّ: «وأمّا الاعتقاد القلبيّ فله علل وأسباب أخرى قلبيّة من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً أو تُولّد

النبيّ الأعظم (ص) بالامتناع عن محاولته هداية من يعرضون عن الإيمان، وأن لا يكترث بهم أو يشعر بالأسى نتيجة لأعمالهم، ممّا يُعتبر تأكيداً على وجود الاختلاف في التفكير والتباين في الآراء حتى في ما يتعلّق بموضوع التوحيد وأصول الدّين وغير ذلك، يقول عزّ من قائل لنبيّه الكريم (ص):

﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا﴾[1].

وعلى الرّغم من أنّ سماحة الإمام كان يستند أحياناً إلى الوحدة التكتيكيّة ويستند إليها في ظروف معيّنة كورقة رابحة للنّيْل من العدوّ المشترك والانتصار عليه، إلّا أنّه، بطبيعة الحال، لم يكن مراده من الوحدة ينحصر في هذا النمط.

في الظروف الحسّاسة التي سبقت انتصار الثورة الإسلاميّة وحتى بعد انتصارها، لم يألُ الإمام أيّ جهد في إلقاء الخُطب والتصريحات كلّما شعر بظهور الخلافات الكبيرة بين صفوف المجاهدين والمناضلين وخاصّة منهم رجال الحوزة الدينيّة وطَلَبة الجامعات، سعياً منه لإزالة تلك الخلافات واستئصالها بشكل حازم، ليحثّهم على مواجهة عدوّهم المشترك، بقوله:

كلّكم يحمل الهمّ نفسه، كلكم مبتلى بالبلاء والكارثة نفسها،

المقدّمات غير العلميّة تصديقاً علميّاً، فقوله: «لا إكراه في الدين»، إن كان قضيّة إخباريّة حاكية عن حال التكوين أنتج حكماً دينيّاً بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكماً إنشائيّاً تشريعيّاً ـ كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله: «قد تبيّنَ الرّشد من الغي» ـ كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهيٌ متّك على حقيقة تكوينيّة، وهي التي مرّ بيانها أنّ الإكراه إنّما يعمل ويؤثّر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات القلبيّة».. [المترجم].

(1) سورة الكهف: الآية 6.

كلّكم واقعون تحت نَير ذلك البلاء، إنّه بلاء مشترك، فكلّنا إذاً مبتلون بالبلاء نفسه. ليس هذا بلاءً مقتصراً على رجال الدّين أو الأحزاب السياسيّة أو طلاب الجامعات... عليكم جميعاً ـ يا أبناء إيران ـ أن توحّدوا كلمتكم ومسيركم[1].

وفي مناسبة أخرى عندما كانت المواجهة بين أفراد الشعب المسلم من جهة وبين القوى العظمى والشاه من جهة أخرى على أشدّها، كان الإمام يقول:

الآن، وبعد أن تجمّعت كلّ حشود المسلمين في إيران لمواجهة القوى العظمى... فإنّ زرع الخلافات وبثّ الفُرقة بيننا يعتبر جريمة بحقّ الإسلام، هذه خيانة لشعب بأكمله أن نقوم بوأد هذه النهضة التي قامت في إيران تحت وطأة خلافاتنا[2].

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، كان الإمام يشير إلى مشكلة واحدة تواجه الأمّة وهي الحرب المفروضة (آنذاك) ومواجهة القوى العظمى، وكان يحاول من خلال ذلك الحيلولة دون حدوث ثغرة في صفوف الشعب وجعل تلك الصفوف كالبنيان المرصوص في مقابل العدوّ المشترك.

ولعلّ أكثر ما كان يؤرّق باله هو الوحدة الاستراتيجيّة (في مقابل الوحدتيْن الأيديولوجيا والتكتيكيّة)، ويتّضح هذا الأمر بجلاء في بعض المواقف والظروف، ففي ما يتعلّق بالوحدة مع أهل السنّة، فإنّ الإمام لم يأخذ بعين الاعتبار سوى «وحدة النهج» و«وحدة العمل» والاتّحاد الطويل الأمد وفقاً للمعتقدات «المشتركة» بالطّبع وليس كلّ

---

(1) *صحيفة النور*، ج 2، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 251.

العقائد. ويمكننا التعبير عن هذا النوع من الوحدة بـ (الوحدة المطلوبة).

أمّا أحد أهمّ التصريحات التي أدلى بها الإمام حول موضوع الوحدة المطلوبة والخلاف المقبول على مرأى ومسمع من رجال السياسة في المجتمع، فكان الجواب الذي بعث به إلى أحد العاملين في مكتبه. وأُطلِق على الجواب المذكور في حينه عنوان **(توصيات حول تدعيم الأخوّة)**[1].

ويُستفاد من الجواب المذكور أنّه على الرّغم من إيمان الإمام بالأصول الأساسيّة التي تجمع بين المتّحدين والمتآلفين، واعتقاده بأنّ مجرّد وجود عدوّ مشترك أو أهداف تكتيكيّة قصيرة الأمد أو عدم وجودها لا يمثّل قاعدة صحيحة للوحدة أو الاتّحاد، فإنّه لم يكن يؤمن بوجود وحدة شاملة تشمل جميع الجوانب والزوايا والتفاصيل العقائدية أو العمليّة، بل وكان يعتبر ذلك أمراً بعيد المنال تماماً.

ويمكن اعتبار ما ورد في التصريح المذكور منسجماً مع الوحدة الاستراتيجيّة أكثر من غيره، حيث قال سماحته في تلك الرسالة:

> **المهمّ هو معرفة الحكومة والمجتمع بشكل صحيح ودقيق لكي يستطيع النظام الإسلاميّ على أساس ذلك وضع البرامج والخطط التي تصبّ في مصلحة المسلمين وذلك من خلال الإعلان عن ضرورة وجود الوحدة في الأسلوب والعمل**[2].

ولا تقتصر الوحدة المطلوبة بالطّبع على وحدة المنهج في العمل وعدم السّماح للخلافات العمليّة بالظهور في المجتمع، بل إنّ ذلك

---

(1) بالفارسية (رهنمودهايى در تحكيم برادرى). [المترجم].

(2) **صحيفة النور**، ج 21، ص 47.

مطلوب ولازم أيضاً في العقيدة بشكل مشترك ومنسجم. فعلى سبيل المثال، إذا كانت هناك جماعتان سياسيّتان في المجتمع الإسلاميّ، وكانت إحداهما لا تستند إلى الدّين أو العقائد الدينيّة في الأساس ـ بمعنى أنّها كانت ملحدة ـ بينما كانت الأخرى مسلمة وموحّدة، ففي هذه الحالة فإنّه ليس بإمكان وحدة الأهداف النضاليّة والوحدة العمليّة أن تعمل على توحيدهما على أرض الواقع، بل إنّ حصول الوحدة الواقعيّة بين هاتيْن الجماعتيْن هو أمر لا معنى له، وفي حال افترضنا وجود أيّ نوع من الوحدة بينهما فإنّ تلك الوحدة غالباً ما تكون وحدة تكتيكيّة، بينما يظلّ تحقيق الوحدة الاستراتيجيّة بينهما أمراً أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع.

ولهذا السبب فإنّ الإمام لم يمدّ يوماً يد الأخوّة إلى الذين كانوا يحملون أفكاراً معادية للدّين أو كانوا رسميّاً (شيوعيّين)، بل ولم يعتبرهم إخوة النّضال أو المقاومة.

لنقف قليلاً عند هذين السؤالين اللذين طُرحا على الإمام قبل انتصار الثورة الإسلاميّة بشهور قليلة[1]:

سؤال: سماحة آية الله! هل تُبدون أيّة رغبة أو أهميّة للتعاون مع العناصر الماركسيّة؟ وهل هناك أيّ انسجام أو تطابق بين أهداف حركتكم والماركسيّين؟ وهل أنتم قلقون بشأن أطماع الاتحاد السوفياتيّ في إيران؟

الجواب: **إنّ أهدافنا تختلف عن أهداف أولئك؛ فنحن نستند**

---

(1) انظر كتاب: «*بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخمينيّ*»، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ج 1، ص 281. [المترجم].

إلى الإسلام ونرتكز على التوحيد، وأولئك يعارضون كلا الأمريْن. وأحكامنا هي أحكام إسلاميّة بينما لا يعترف أولئك بالإسلام. لذلك، فلسنا فقط لا نميل إليهم بل وكذلك لا نرغب في التعاون معهم ولن نفعل..[1].

في ضوء هذا الكلام الصّريح، يبدو أنّ أحد مستلزمات الوحدة والتضامن الاجتماعيّ والسياسيّ هو الاتّحاد على الأقلّ في (عقيدة التوحيد) والأهداف (الإسلاميّة).

ومن خلال تقسيمه الخلافات النظريّة إلى (خلافات عقائديّة ومبدئيّة) و(خلافات سياسيّة وفرعيّة)، اعتبر الإمام شخصيّاً أنّ خلافات النوع الثاني غير مضرّة بالوحدة والتضامن في المجتمع بل اعتبرها سبباً للتطوّر والنموّ والشموخ، ولم يُبدِ قلقه بشأن ذلك إطلاقاً.

وفي الرسالة المذكورة (الرسالة التي تضمّنت توصيات حول تدعيم الأخوّة)، وعبر حديثه عن الموضوعات الفقهيّة والسياسيّة التي تقبل البحث والمراجعة واختلاف الرّأي (كموضوع بحث حدود صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ، ودور المرأة في المجتمع الإسلاميّ، وحدود الحريّة الفرديّة والاجتماعيّة وغير ذلك)، كتب سماحته يقول:

عليكم أن تعلموا أنّه إذا اقتصرت الخلافات والمواقف على القضايا المذكورة فلا خوف على الثورة أبداً. أمّا إذا كانت الخلافات أساسيّة ومبدئية فإنّ من شأن ذلك إضعاف النظام. أمّا هذه المسألة القائمة بين الأفراد والأجنحة الموجودة فهي مسألة واضحة وحتى إذا كان هناك أيّ خلاف يتعلّق بالثورة

(1) صحيفة *النور*، ج 4: ص 37.

بين هؤلاء فإنّه خلاف سياسيّ بحت على الرّغم من الأوصاف العقائديّة التي قد تطلق عليه، وذلك لأنّ الجميع متفقون على المبادئ ولهذا أؤيّدهم. إنّ هؤلاء أوفياء ومخلصون للإسلام والقرآن والثورة وهم حريصون على بلادهم وشعبهم، وكلّ منهم يطرح نظريّة أو برنامجاً من أجل إعلاء كلمة الإسلام وخدمة المسلمين، ويظنّ أنّ ذلك يقود إلى النّجاح والتوفيق. إنّ الأغلبيّة الساحقة في هذيْن التيّاريْن تطمح إلى أن يكون بلدهم مستقلّاً، وكلاهما يسعيان إلى تخليص الناس من شرّ وهيمنة الطفيليّين سواء منهم المرتبطين بالحكومة أو السوق أو الشارع[1].

أهميّة كلام الإمام هذا يكمن في أنّه يرسم الحدّ الفاصل بين الخلاف المسموح والخلاف المرفوض، ويقدّم صورة للوحدة المثاليّة التي يطمح إلى تحقيقها. وكما يتبيّن من هذا الكلام فإنّ الخلافات إمّا أن تكون «عقائديّة» أو «سياسيّة». يتعلّق المفهوم العقائديّ الذي يقابله المفهوم السياسيّ في الكلام المذكور، وبالنّظر إلى الشواهد الموجودة، يتعلّق بالأصول العامة للدّين مثل التوحيد والنبوّة والمعاد والإمامة؛ لذلك فإنّ اختلاف الفقهاء ليس اختلافاً «عقائديّاً» إطلاقاً، كما أشار إلى ذلك الإمام. لكن، وبعد ملاحظة أمثلة الأصول المشتركة بين تلكما الفئتيْن في كلامه، يتّضح لنا أنّ ما قصده من العقيدة والمبادئ هو أبعد من مبادئ أو أصول العقائد الدينيّة، بل قصد «الإيمان بالثورة الإسلاميّة» و«النظرة إلى الدين والكفر والرأسماليّة، النظرة إلى الإمبرياليّة وإلى **الولايات المتحدة الأميركيّة**» ...إلخ، نعم، هذه هي الأصول المشتركة التي قصدها سماحة

(1) المصدر نفسه، ج 21، ص 47.

الإمام والموجودة في كلا الجناحين السياسيّيْن اللذيْن حكما في عامي (1987) و(1988)، بصرف النّظر عمّا إذا كانت آراء ذينك الفريقيْن في الواقع منسجمة ومشتركة إزاء ما أشار إليها على أنّها أصول مشتركة، أو ما إذا كان بعضها مدار جدل وتراشق بالاتّهامات أحياناً. ويشير ذكر الأمثلة أعلاه إلى أنّ الوحدة المطلوبة تستلزم كذلك مواكبة من جميع الأطراف في «الخطوط العامّة للآراء والأفكار السياسيّة». وأساساً فإنّ الخلافات السياسيّة ـ كما أشار الإمام في تحليله للخلاف القائم بين الفريقيْن المذكوريْن ـ هي خلافات في طبيعة أساليب التعاطي مع مختلف القضايا والأنماط التنفيذيّة لتحقيق الأهداف.

ويقول الإمام:

إذاً، خلاف على أيّ شيء؟ خلاف على أيّ السبل التي تنتهي بنا إلى كلّ هذه الأهداف[1].

ويشير النهج العملي للإمام في الوحدة والتّآلف مع الجماعات المختلفة أو المذاهب الإسلاميّة المتعدّدة، وحتى مع مراجع التقليد الذين كان لهم حضور في الساحة، أقول، يشير هذا النهج إلى أنّ سماحته كان يعتبر أصول الدّين دعامة من دعائم الوحدة، بيد أنّه كان يضع في حساباته كذلك المبادئ والأصول الأخرى الداخلة ضمن دائرة الخطوط العامّة للرّؤى السياسيّة في الإسلام الثوريّ.

باختصار، فإنّ الوحدة المطلوبة التي كان **الإمام الخمينيّ** يدعو إليها هي وحدة تامة في العمل والتنسيق في الأداء داخل المؤسّسات وبين شخصيّات النظام كافّة، والوحدة الفكريّة في الأصول العامّة للإسلام والثورة، وأمّا الخلاف بشأن أساليب وآليات تطبيق الأصول

---

(1) **صحيفة النور**، ج 21، ص 48.

العامّة أو في التفاصيل الأخرى فهو خلاف لا يفسد للودّ قضية ولا يضرّ إطلاقاً بالوحدة المطلوبة. ومن خلال توصياته للمسؤولين في النظام، كان سماحته يدعوهم إلى التزام الصمت والتضامن والتّآخي والتباحث في أساليب التطبيق من أجل الوصول إلى هذه الوحدة المطلوبة. ولا شكّ في أنّ ثمار هذا النوع من الوحدة كانت تتمثّل في تآلف الجماعات الإسلاميّة من خلال الإعلان عن مرشّحها المشترك لانتخابات المجلس. وعندما كان يبرز أيّ خلاف بينه وبين مراجع التقليد أو المعارضين السياسيّين الآخرين، فإنّ فرص تحقيق الوحدة الائتلافيّة كانت تتضاءل، وعندها، كان يفضّل المكاشفة الصريحة أو الاختلاء بنفسه والابتعاد عن مسرح الحدث. ويرجع السّبب في عدم تشكيل تلك الجلسات وخاصّة في السنوات الأخيرة إلى عدّة عوامل أهمّها، في الحقيقة، المآسي والآلام التي كانت تخيّم على المجتمع وخاصّة الحوزات العلميّة والمراجع.

حدود الوحدة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

من المهمّ القول إنّ الوحدة المنشودة، من وجهة نظر الإمام، هي وحدة المسلمين أو المستضعفين لتحقيق الأهداف الدينيّة العامّة والوصول إلى الكمال والارتقاء المنشودَين، وهذه الوحدة حدودها واسعة ومتراقية الأطراف، ومطروحة في مجالات متعدّدة ومختلفة.

وقد كان هاجس الإمام قبل انتصار الثورة الوحدة بين العناصر الثقافيّة والدينيّة في البلاد أولاً وقبل كلّ شيء، فقد عمل بذكائه المتميّز على التقريب بين شريحة رجال الدّين والجامعيّين ما أمكنه ذلك، مؤكّداً على حاجة كلّ منهما للآخر، ومنبّهاً كلّ طرف إلى أخطائه وزلاته بأسلوب ليّن ومتسامح، فكانت شخصيّته موضع احترام وقبول معظم رجال الدّين والجامعين. في هذا يقول سماحته:

لقد بذلنا كلّ ما في وسعنا خلال السنوات الماضية للتقريب بين الجامعات والملالي ومدارس العلوم القديمة وطلبتها، وكذلك قرّبنا بين البازار وهاتيْن الطبقتيْن، وألّفنا بين هذه الجبهات المختلفة وقرّبنا فيما بينها، وكنّا نوصي دائماً بوحدة الكلمة لكي تتمكّنوا من تحقيق ما تريدون[1].

ثمّ يشير إلى اختصاص كل من الحوزة والجامعة، معتبراً أنّ هؤلاء مختصّون بقضايا الإسلام، وأولئك مختصّون في شؤون البلاد والقضايا السياسيّة، وهذا يعني أنّ وجود كلّ منهما ضروريّ لتحقيق النّصر الآتي.

لقد بنى الإمام آماله على وحدة هاتين الشريحتين معتبراً هذه الوحدة حجر الزاوية في المسيرة النضاليّة، إذ إنّهما ـ من خلال هذه الوحدة ـ يشكّلان عامليْن رئيسيّيْن في إفشال مخطّطات القوى العظمى. وفي تحليله لنتائج الثورة الإسلاميّة، يقول:

لو لم تكن نتيجة هذه الثورة إلّا هذه الوحدة بين طبقة المثقّفين وبين رجال الدّين لكفى بها ونعمت[2].

وفي أحد تصريحاته المفصّلة حول هاتين الشريحتين الاجتماعيّتيْن المذكورتيْن، يقول الإمام:

بعد انتهاء الحرب سنبدأ بالحوزات العلميّة والجامعات التي تمثّل في الواقع القلب النّابض للشعب. نحن نعلم بأنّ هذيْن المركزيْن الهامّيْن هما في الحقيقة غُصنان في شجرة طيّبة واحدة، وساعدان لرجل الدين الذي إذا أراد أن يقوم

---

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 22.

بالإصلاح ويعمل بواجبه والتزاماته الدينيّة، وأن يضع الجميع يدهم بيد بعض ويقفوا صفّاً واحداً لخدمة الحقّ والخَلق، فإنّهم سيأخذون بهذا الشعب إلى ذرى الكمال المنشود في كلا بُعديْه المعنويّ والماديّ، ويحافظون على حريّة البلاد واستقلالها[1].

بطبيعة الحال، هناك الكثير ممّا يمكن الحديث عنه في مجال الوحدة بين رجال الدّين والجامعيّين، وبصرف النّظر عن محاولات المستعمر الذي بذل مساعيَ كبيرة من أجل الوصول إلى أهدافه عبر زرع بذور الخلاف والاختلاف بين هاتين الشريحتين العلميّتين، فإنّه لا يمكن تبرئة ساحة المؤسّسات الحوزويّة والجامعيّة من التّقصير كذلك في هذا الأمر. وقد أشار الأستاذ الشيخ **مرتضى مطهّري** مراراً في مقالاته الكثيرة إلى الإشكالات التي كانت تكتنف المؤسّسة الدينيّة والتي تسبّبت في تشويه سمعتها من وجهة نظر الجامعيّين. وقد كتب في إحدى مقالاته حول ذلك يقول:

لماذا تحوّلت حوزاتنا العلميّة من جامعة دينيّة إلى كليّة فقهيّة؟ لماذا يتنكر علماؤنا ورجال الدين للعلوم الأخرى التي يكتسبونها عدا الفقه والأصول بمجرّد أن يصبحوا مشهورين ومعروفين؟

لماذا توجد كلّ هذه الطفيليّات والأعشاب الضارّة في بيئة رجال الدين بحيث إنّ رجل الدين يكون مُجبراً على سقي كلّ تلك الأشواك والأعشاب الضارّة من أجل إيصال الماء إلى وردة واحدة[2]؟

---

(1) المصدر نفسه، ج 19، ص 104.

(2) مرتضى مطهّري، مقالة بعنوان آزادي *«الحريّة»*، صحيفة سلام الصادرة في 4 ـ 8 ـ 1991، ص 10.

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة تعدّدت مستويات وعوامل الخلافات على صعيد الجبهة الداخليّة. لم تكن الخلافات التي برزت بين القوات المسلّحة في الجيش من جهة، وبين الحرس الثوري واللّجان في زمن الحرب من جهة أخرى، مسألة هيّنة، الأمر الذي كان يدفع الإمام إلى التذكير دائماً بحديثه حول ضرورة الالتزام بالوحدة بين جميع القوات المسلّحة والتأكيد على أن يكون الجميع (يداً واحدة) معتبراً خلافاتهم تلك سبباً محتملاً لخسارتهم في المعركة واندحارهم جميعاً.

هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإنّ تعدّد القوميّات واختلاف اللّهجات وتباين اللّغات في بلد إسلاميّ مترامي الأطراف مثل **إيران** هيّأ أرضيّة خصبة لنشوء الخلافات القوميّة والمذهبيّة. ومثال ذلك حالات التمرّد والعصيان التي ظهرت في إقليم كردستان ومحافظة سيستان ومنطقة (تركمن صحرا) وغيرها، والتي كانت تهدف إلى اقتطاع هذه الأجزاء من جسد الأمّة الإسلاميّة مستغلّة الخلافات المذهبيّة والدينيّة.

وقد وظّف **الإمام الخمينيّ** جزءاً مهمّاً من حملته الدعويّة والتبليغيّة لترسيخ دعائم الوحدة بين طبقات المجتمع الإيرانيّ، والتأكيد على المحور الإسلاميّ الذي يجمع حوله أفراد الشعب الإيرانيّ.

وكانت الوحدة بين الحكومة والشعب واتّحاد الأجنحة المتعدّدة داخل الدولة مع بعضها، وكذلك وحدة الأهداف والاتّجاهات والتيارات السياسيّة والأحزاب وانضوائها تحت راية الإسلام وحزبه الأوحد، كلّ هذه الأمور وغيرها شكّلت عناصر أخرى في الوحدة التي كان سماحة الإمام يرفع شعارها خلال السنوات التي تلت انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**. وأمّا على الصعيد الخارجيّ فقد

كانت الوحدة بين مسلمي العالم ومستضعفيه حلمه القديم، والذي ظلّ يؤكّد عليه قبل الثورة وبعد انتصارها.

جوهر الوحدة ونطاقها

إنّ مشروع الوحدة بآفاقه الواسعة التي أشرنا إليها لا يمكنه أن يتضمّن مبادئ واحدة ومتساوية. ويبدو أنّ الإمام كان ينظر إلى مبدإ الوحدة في الظروف المختلفة وفقاً لأُسس واهتمامات خاصّة.

ففي مراحل معيّنة من عمر الثورة الإسلاميّة عندما ركبت قوميات متعدّدة في **إيران** موجة العصيان، وأوقدت نيران الفتنة آنذاك مثل **الأكراد واللورستانيّين**[1] **والبلوش**[2] **والتّركمان** (في الشّمال)، وأصرّت على الحصول على الحكم الذاتيّ، وأرادت أن توجّه ضربة قاسية إلى الثورة الإسلاميّة ونظام الجمهوريّة الإسلاميّة الفتيّ، في تلك المراحل طرح الإمام مشروع «الوحدة القوميّة»، أيّ أنّه كان يعترف بالتعدّدية القومية ضمن إطار «الوحدة القومية». بطبيعة الحال إنّ الإسلام، على الأغلب، هو العامل الأصليّ وراء هذه الوحدة، من وجهة نظر سماحته، وليس «القوميّة الإيرانيّة»، ولأنّ الأكثرية الساحقة من الشعب الإيرانيّ تدين بالإسلام، فقد قدّم الإسلام على مسألة القوميّة الإيرانيّة.

وكان هذا النمط من الوحدة هو النموذج المفضّل في العديد من البلدان التي تستبطن مشكلة التعدّد القوميّ، على سبيل المثال، كان **(جواهر لال نهرو)**[3] **يدافع عن قيام هذا النموذج الوحدويّ في بلده**

---

(1) وهم أبناء محافظة (لورستان) الواقعة غرب إيران ومركزها (خرّم آباد). [المترجم].

(2) أبناء إقليم (بلوشستان) شرقيّ إيران ومركزه (زاهدان). [المترجم].

(3) (1889 ـ 1964): سياسيّ هنديّ من مؤسّسي استقلال الهند الحديثة. كان تلميذاً =

الهند الذي يجمع طيفاً واسعاً من القوميّات والأديان. كما عانى الاتّحاد السوفياتي (سابقاً) والمارشال (جوزيف بروس تيتو) في يوغسلافيا السابقة من هذه المشكلة فوجدا في فكرة الوحدة القوميّة حلّاً مقبولاً لمعالجة هذه المشكلة.

في ما يتعلّق بالأحزاب والقوى السياسيّة، فقد دفعت الخلافات التي كانت قائمة بين طبقة رجال الدّين والشريحة الجامعية، بالإمام إلى تبنّي شعار الأخوّة والوحدة، حيث طرح هذه الفكرة من أجل التقريب بين وجهات النّظر السياسيّة، وتصحيح أفكار ومعتقدات مختلف طبقات المجتمع إزاء بعضها البعض. ولا ننسى أنّ هذا النّمط من الوحدة كان مطروحاً ضمن المبادئ الرئيسية للثورة الفرنسيّة حيث كانت الدّعوة إلى رفع شعار الأخوّة والهويّة القوميّة عنوان رسالتها الإنسانيّة.

وقد طرح الإمام شعار الوحدة الدينيّة والإسلاميّة على صعيد الأقطار الإسلاميّة و«الأمّة الإسلاميّة»، بل وذهب إلى أبعد من ذلك عندما طرح شعار «المستضعفين والمظلومين في الأرض». ولقد شهدنا قيام هذا النمط الوحدويّ لفترة قصيرة بين جناحي **حزب البعث (العربي الاشتراكي)** في كلّ من **العراق وسورية** في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، حيث شكّلت تلك التجربة نمطاً محدوداً من الوحدة، ذلك أنّ الجانبين كانا يهدفان إلى تحقيق «الوحدة بين الأمّة العربية» من خلال رفع شعار «الدولة العربيّة الكبرى». والحقيقة أنّ سماحة الإمام أيضاً كان يحمل حلم المفكّر المصلح **الشيخ جمال**

= للمهاتما غاندي وساعده الأيمن في بناء الدولة الجديدة. أصبح رئيساً للوزراء (1947 ـ 1964) ومن زعماء العالم الثالث وأحد مؤسّسي حركة عدم الانحياز. [المترجم].

الدين الأسدآبادي (الأفغاني) في الدعوة إلى «الوحدة الإسلاميّة» أو «الدولة الإسلاميّة الكبرى». وفي هذا الإطار الوحدة فإنّ الوحدة بين الأقطار الإسلاميّة تعني الوحدة في الأسلوب والعمل والتطبيق وطرح الآراء السياسيّة والتقريب بين الرّؤى حول المبادئ السياسيّة والدينيّة العامّة في العصر الحديث.

وبالنّظر إلى التعدّد المذهبيّ الموجود داخل الأُمّة الإسلاميّة فإنّ الدعوة التي أطلقها الإمام أو الفقهاء الآخرون الذين سبقوه إلى الوحدة، ليس المقصود منها وحدة العقائد والمذاهب، بل إنّ الهاجس الرئيسيّ الذي كان يؤرّق سماحته في هذا المجال هو «الوحدة السياسيّة للأمّة الإسلاميّة» في إطار التمسّك بالثوابت والأصول الدينيّة العامّة.

أمّا الفرضيّة الأخرى التي طرحها البعض حول رؤية الإمام هي أنّ مراده من الوحدة هو الوحدة الأخلاقيّة والعرفانيّة، أو ما يمكن تسميته في الحقيقة بـ«اتّحاد نفوس أسود الله». ولا شكّ في أنّ هذه الوحدة تتّسم بطابع أخلاقيّ روحاني، وهي تستلزم فناء جميع أفراد المجتمع في عارفٍ نال منزلة عرفانيّة رفيعة. ومن خلال هذا المنظار فإنّ الوحدة في الحقيقة تعني «*الوحدة معي*» لا «*الوحدة معاً*»، إلّا أنّه ليس هناك ما يعيب في هذا النظريّة، إذ إنّ «الأنا» الأرقى لدى «العارف» هي «الأنا» التي تسوق الآخرين إلى الله من خلال الكمالات التي اكتسبتها.

إلّا أنّ من الصعوبة بمكان إثبات أنّ الإمام كان يقصد هذا النوع من الوحدة وأنّه، في الحقيقة، كان ينظر إلى الشخص أو الهدف الممزوج مع ذلك الشخص بوصفه محور تلك الوحدة. وأمّا الدليل الذي استند إليه القائلون بهذه الفرضيّة هو أنّ جميع الذين اتّحد بهم كانوا يؤمنون به إيماناً راسخاً، وأبسط مخالفة لآرائه كانت كفيلة بجرّ

الكثير من الأفراد والجماعات إلى العزلة والانزواء. لكنّ هذا الدّليل بحاجة إلى دراسة ميدانيّة ووقفة تأمّل عند حالات الخلاف بينه وبين الإمام والجماعات المنبوذة في المجتمع، وبالتالي فإنّ الأمر لا يعدو كونه فرضيّة ليس أكثر.

العلاقة بين مبدأ الوحدة والمبادئ السياسيّة الأخرى

وحدة وحريّة الطبقات والأحزاب

إذا اعتبرنا الوحدة بمثابة الانصهار «المطلَق» والانخراط التامّ لجميع طبقات المجتمع والأحزاب في الأهداف الرئيسيّة وأُسس النظام الإسلاميّ وخططه وبرامجه، فإنّ ذلك سيعني صراحة تعارض وحدة المجتمع مع حريّة المعتقَد والعمل والرّأي و(تعدّد) الأحزاب.

وهذه حقيقة يمكن ملاحظتها في الأنظمة السياسيّة الأخرى حيث يتعارض تعدّد الأحزاب مع الوحدة الوطنيّة، ولهذا عارض البعض سياسة تعدّد الأحزاب في بلادهم مثل الجنرال **(شارل ديغول)**[1]. وكذلك فعلت الفاشيّة والشيوعيّة حيث إنّها لم تكن ترخّص لمبدأ تعدّد الأحزاب لئلّا يحول ذلك دون الوصول إلى أهدافها وضياع الوحدة الوطنية.

وقد كتب أحد المفكّرين المعاصرين حول ذلك يقول:

في ما عدا الأنظمة السياسّة التي تتبع سياسة الحزب الواحد، نجد في أغلب البلدان ذات التعدّدية الحزبيّة حدوث صراع

---

(1) (1890 ـ 1970): جنرال فرنسيّ تزعّم قوات بلاده (قوّات فرنسا الحرّة) خلال الحرب العالمية الثانية. أصبح رئيساً للجمهوريّة (1959 ـ 1969م). منير البعلبكي، *قاموس «المورد»*، «معجم الأعلام»، طبعة 1998م. [المترجم].

بين عدّة أحزاب للوصول إلى سدّة الحكم. وخلال هذا الصراع على السلطة يسعى كلّ حزب من تلك الأحزاب إلى استقطاب أكبر عدد من الموالين والأعضاء، وبالتالي فإنّ سياسة تعدّد الأحزاب تتعارض والوحدة الوطنيّة[1].

وكان سماحة **الإمام الخمينيّ** أيضاً يرى في مبدأ تعدّد الأحزاب عائقاً أمام وحدة الأمّة الإسلاميّة، وفي ذلك يقول:

يسعى هؤلاء ومعهم القوى العظمى وأعداؤنا الآن إلى استغلالكم، نعم استغلالكم من خلال الإيقاع بينكم. من هؤلاء؟ هؤلاء الجبهة الوطنية. من هؤلاء؟ هؤلاء هم (حزب) حركة الحريّة. من هؤلاء؟ هؤلاء شباب الحزب الفلانيّ. من هؤلاء؟ هؤلاء الجماعة الفلانية. جماعات متعدّدة ومختلفة، كلّ منها يكذّب الآخر ويفنّده. كلّ جناح عدوّ للجناح الآخر... وهكذا. هل تعلمون مقدار الضّرر الذي تتسبّبون به للإسلام؟ هل تعلمون مقدار الضرر الذي تسبّبونه لوطنكم وأيّة خدمة تقدّمونها لأميركا...[2]؟

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، وفي الموضوع نفسه، تحدّث الإمام عن تعارض وجود الأحزاب مع مبدإ تحقيق الوحدة، حيث قال:

لقد حان الوقت لكي نتخلّى عن جميع خلافاتنا وأن نسعى في القضايا التي تدفع باتجاه الحفاظ على وحدتنا ومصالح بلادنا. لا ينبغي لأحد اليوم أن يقول: أنا أنتمي إلى الحزب الفلاني؛ ويقول الآخر: أنا من الحزب الفلاني؛ ليس هناك من داعٍ

---

(1) عبد الحميد أبو الحمد، **مباني السياسة** *«مبادئ السياسة»*، ص 438.

(2) ***صحيفة النور***، ج 4، ص 91، 92.

لظهور كل هذا العدد من الأحزاب، ليس من حاجة إلى مئتي حزب ولا إلى كلّ هذه الجماعات. لا بدّ للجميع أن يتّحدوا ويكونوا يداً واحدة من أجل إنقاذ البلاد التي يريد الجميع العيش في أحضانه..[1].

لا شكّ في أنّ ثمّة غموضاً يشوب مسألة استيعاب الموقف الصريح لسماحته في رفض الأحزاب وتعدّدها، وحثّه على عدم التوسّع في إيجاد التشكّلات الحزبية، مع عدم أخذه بعين الاعتبار الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والقاعدة الحزبيةّ وأهداف الأحزاب التي كانت قائمة في الفترة التي صرّح فيها برأيه هذا.

لقد اعتبر الإمام أنّ الأحزاب التي كانت تسعى إلى الحركة بالضدّ من مسيرة الأهداف الإسلاميّة وعلماء الدّين هي أحزاب تتّبع أجندة وأهدافاً استعماريّة، وأنّ هدفها غير المعلن هو «خدمة الاستعمار».

وحول ذلك يقول سماحته:

لا أستبعد وجود أيادٍ وفئات سياسيّة في إيران تعمل ضمن نشاطات معادية للإسلام والدّين، تحت مسمّيات وعناوين مختلفة، وقد زرعها الأجانب في بلادنا من أجل إضعاف الإسلام ومذهب التشيّع المقدّس والمكانة الرفيعة لرجال الدّين[2].

ومن المهمّ القول هنا، إنّنا كما وافقنا على كون الوحدة مفهوماً مركّباً، فإنّ نشاط الأحزاب هو كذلك أيضاً. فلو افترضنا وجود أحزاب تعمل على صيانة «المبادئ» و«الأُسس القانونيّة والدينيّة» إلّا

---

(1) المصدر نفسه، ج 11، ص 90.

(2) *صحيفة النور*، الطبعة الجديدة المنقّحة والمزيدة، ج 1، ص 382.

أنّها تختلف في ما بينها في المناهج والأساليب والتطبيقات وغيرها، ويدّعي كلّ منها توافره على نهج خاص يضمن الوصول إلى الأهداف العامة المشتركة، ففي هذه الحالة لا يمكن اعتبار التعدّديّة الحزبيّة مضرّة بالوحدة الوطنيّة، بل إنّها تمثّل ضرورة من ضرورات تحقيق الوحدة المنشودة كذلك، وذلك لأنّ هذه الوحدة ليست وحدة مطلَقة بل هي وحدة في الأصول والمبادئ العامّة والأهداف الرئيسيّة. وربما يمكن القول بأنّ الجناحيْن اللذيْن لم يكن وجودهما بحسب رأي الإمام يتعارض مع مبادئ الوحدة، وكانا يمارسان نشاطاتهما إلى جانب المؤسّسات المختلفة الأخرى داخل النظام، هذان الجناحان كانا في الحقيقة حزبين يتحرّكان باتّجاه تحقيق الوحدة المطلوبة - برأي الإمام - على الرّغم من عدم امتلاكهما صفة الحزب رسميّاً.

ولكن، إذا كانت هنالك اختلافات أساسيّة ومبدئيّة بين الأحزاب، فحينئذٍ لا يمكن اعتبار نشاطاتها منسجمة مع الوحدة الوطنيّة والوحدة الدينيّة المطلوب.

والسؤال المطروح هنا، هو: إذا كانت مبادئ بعض الأحزاب تتضمّن اختلافات جوهريّة فهل يجوز منع تلك الأحزاب من ممارسة نشاطاتها بغية الحفاظ على الوحدة؟ أم أنّ ذلك يُعتبر أقلّ ثمن يجب دفعه من أجل الوصول إلى (الحريّة)؟

يبدو أنّ الشّرط (المطلوب) لشرعيّة ممارسة الأحزاب لنشاطاتها السياسيّة ليس التوافق التامّ على «أُسس الفكر السياسيّ» بالمعنى الذي أشار إليه الإمام، فالأحزاب في حال توافرها على (الحدّ الأدنى) لبعض المعايير كالحفاظ على سيادة البلاد، وعدم ارتكاب جريمة الخيانة للوطن والحركة ضمن إطار الدستور . . . وما شابه ذلك، أقول: إذا توافرت الأحزاب على هذه الشروط فلا شكّ في أنّ نشاطاتها ستحمل صفة المشروعيّة. هذا الرأي يمثّل وجهة نظر **الإمام الخمينيّ** أيضاً وذلك بالنّظر إلى أسلوب المواجهة الذي اتّبعه

مع عدد محدود من الأحزاب التي كانت تمارس نشاطاتها خلال فترة تولّيه قيادة البلاد.

وإذا استطلعنا رأي القرآن الكريم في هذه المسألة فهو يعتبر منشأ الخلاف والفرقة هو في تعدّد الأحزاب، وبالتالي فإنّ هذه الحالة تبقى، بشكل عام، غير مرغوب فيها، إلّا أنّه (القرآن الكريم) في المقابل أثنى على «حزب الله». وكما هو ملاحظ فإنّ الآيات الشريفة لا تطرح موضوع وجود عدّة أحزاب تعمل بمجموعها في سبيل إحقاق الحقّ وتحت اتجاهات وتيارات فرعيّة مختلفة.

ومهما يكن من أمر فعندما يكون الدستور أو أيّ مبدإ محدّد آخر - وضعيّ أو شرعيّ - هو محور الوحدة في أيّ مجتمع، فإنّ تعدّد الأحزاب لا يمكنه أن يتعارض مع الوحدة الوطنيّة، خاصّة إذا كانت تلك الأحزاب تمارس نشاطاتها ضمن إطار القانون أو الشّريعة.

إنّنا إذا لم نعتبر جوهر الوحدة هو وجود حقيقة أسمى اكتشفها الحاكم، ففي هذه الحالة ستكون تلك الأحزاب التي تحظى بحقوق متساوية وتُعتبر الدولة مسؤولة أمامها، تجسيداً لإرادة الشعب والفئات السياسيّة.

في هذه الحالة ستكون المنافسة الحزبيّة غير مضرّة بوحدة المجتمع، بل ستشكّل عاملاً مساعداً على نموّه وتطوّره وتهيئته من أجل صيانة الحسّ القوميّ وذلك من خلال التزام الأحزاب بالمسؤوليّة إزاء الدستور.

وأعتقد أنّ ما أراد الإمام توجيه الانتباه إليه هو التاريخ غير المشرّف لبعض الأحزاب الإيرانيّة في القرن الأخير وخاصّة خلال العقود التي عاصرها سماحته، الأمر الذي خلق لديه شعوراً بعدم

الارتياح، وقد انعكس ذلك بوضوح على موافقته على تشكيل **الحزب الجمهوريّ الإسلاميّ** ـ كما بيّن ذلك أيضاً قادة الحزب المذكور ـ. وعلى الرغم من مرور عدّة سنوات على ممارسة ذلك الحزب لنشاطاته، أبدى الإمام ارتياحه البالغ لاستقالة المسؤولين فيه، حتى انتهى به المطاف إلى الموافقة على حلّه[1].

وحدة وسلامة الأراضي

أحد الأصول العامة المتّفق عليها في السياسة الخارجيّة لجميع دول العالم هو القبول بمبدأ حاكميّة البلد، والذي يعني احترام حدود أيّ بلد، وأنّ لكلّ حكومة الحقّ في ممارسة حاكميّتها ضمن حدود ذلك البلد. ويمكن للوحدة أن تشمل معاني عدّة في البُعد الخارجيّ، فوحدة الأمّة الإسلاميّة قد تعني تشكيل مجموعة واحدة وكاملة من الأقطار والبلدان الإسلاميّة تمتلك حكومة وحدوداً واحدة، وهذا المفهوم، بطبيعة الحال، يتعارض مع استقلال كلّ بلد من تلك البلدان.

وفي ضوء الحقائق الموجودة في المجتمعات الراهنة فإنّ الإمام لم يطرح يوماً فكرة الوحدة التي تعني إلغاء الحدود الجغرافية الحاليّة إطلاقاً، إذ إنّ غاية ما كان يصبو إليه هو تحقيق التضامن العاطفيّ والسياسيّ ووحدة الصف تجاه المواقف العالميّة . . . إلخ، وفي ذلك يقول:

على البلدان الإسلاميّة أن تكون بمثابة دولة واحدة تمتلك مجتمعاً واحداً وعلماً واحداً وكتاباً واحداً ونبيّاً واحداً. على هؤلاء أن يكونوا متّحدين على الدّوام وأن تربط بينهم علاقات

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 93.

شاملة، فإذا تحقّق هذا الهدف وهو أن تتّحد الأقطار الإسلاميّة في جميع الجوانب، نأمل أن تستطيع التغلّب على مشاكلها[1].

وفي حديث آخر صريح لسماحته يشير إلى وحدة القلوب مع بقاء الحدود الجغرافيّة بقوله:

يجب أن تكون القلوب مجتمعة مع بقاء الحدود. فإذا اتّحد المسلمون مع بعضهم البعض بقلوبهم وحافظوا على حدودهم فإنّهم سيصبحون أمّة كبيرة[2].

إنّ هذه النظرة التي تقبل بوجود الحدود الجغرافيّة الراهنة التي تفصل البلدان الإسلاميّة بعضها عن بعض، لا يمكن أن تكون الفكرة المثاليّة والهدف الدينيّ **للإمام الخمينيّ** وهو المصلح الإسلاميّ المنادي بتطبيق التّعاليم الإسلاميّة، على الرغم من ورود تلك الفكرة بصراحة في كلامه المذكور، وذلك لأنّ الظرف الزمني الذي قال فيه هذا الكلام تميّز بتكالب أعداء الثورة الإسلاميّة في الخارج، ومحاولتهم تشويه صورة الثورة لدى البلدان الإسلاميّة المحيطة بالجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وتزييف الحقائق في ضوء الحملة الإعلاميّة الأجنبيّة التي كانت تهوّل ما كان يشاع عن شعار تصدير الثورة الذي كان سماحته يشير إليه في خطاباته باستمرار. إضافة إلى موضوع الحرب العراقيّة الإيرانيّة وتخويف بلدان المنطقة من أنّ **إيران** تريد الزّحف إلى داخل الأراضي العراقية وذلك في السنة الثالثة للحرب، الأمر الذي خلق مخاوف جمّة لدى الدول الإسلاميّة المجاورة، وبالغ حكّامها في هواجسهم تجاه النظام الفتيّ في **إيران**. وما زاد الطين بلّة المواجهات التي كانت تحدث بين الحكومات

---

(1) **صحيفة النور**، ج 6، ص 125، 126.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 223.

الإسلاميّة وبين الحركات الإسلاميّة المحليّة المستلهمة من شعارات الثورة الإسلاميّة في إيران والشعارات الأخرى المشابهة، كلّ ذلك خلق الهلع والرّعب في تلك البلدان. في ظلّ هذه الأجواء من الطبيعيّ في ظروف كهذه أن يتصرّف وليّ الأمر الحكيم والحصيف من منطلق الشعور بالمسؤوليّة وأن لا يتحدّث عن الوحدة الاندماجيّة العالم الإسلاميّ وإلغاء الحدود بين بلدانه.

ممّا لا شك فيه أنّ موضوع وحدة العالم الإسلاميّ وعدم شرعيّة الحدود الجغرافيّة بين المسلمين، لا يقتضي بالضرورة اقتصاره على زمن حضور المعصوم (ع) ـ وفقاً لمبدأ التنصيب ـ لأنّنا حتى إذا اعتبرنا أنّ الحكومة الإسلاميّة ـ وفقاً للمبادئ النظريّة ـ في أيّ منطقة من المناطق هي غير مسؤولة عن المناطق الأخرى في العالم الإسلاميّ، وسلّمنا بصراحة بشرعيّة ولاية وليّ الأمر استناداً إلى انتخاب الشعب في كلّ منطقة بدلاً من الإيمان بمبدأ التنصيب من قِبل الإمام المعصوم (ع) في فترة الغيبة، أقول في ظلّ هذه الظروف، فإنّ شعار الوحدة يبقى شعاراً قائماً.

ونظراً لأهميّة الموضوع فسنفصّل الحديث عنه في الفصل المتعلّق بالمسؤوليّات الخارجيّة.

وآخر كلامنا في هذا الموضوع هو أنّ برنامج وحدة الأمّة الإسلاميّة في الظروف المناسبة وتحت لواء الحكومة الأيديولوجية للإسلام (ونقصد بذلك حكومة **الإمام المهديّ** «عجّل الله تعالى فرجه الشريف») لن يقبل، طبعاً، بوجود أيّة حدود بين البلدان الإسلاميّة، بيد أنّ الإمام كان يراعي في نهجه وتصريحاته آنذاك المصالح الاستراتيجيّة الموجودة للمسلمين أكثر من اهتمامه بمسألة إزالة الحدود بين الدّول الإسلاميّة. ربّما يُطرح ما يخالف ذلك فيقال: إنّ السبب في التزام الإمام بالحدود الراهنة لا يرجع إلى المصالح ـ كما ذكرنا ـ بل

إلى العجز عن تحقيق هذا الأمر وعدم امتلاك القوّة والقدرة اللّازمتين لذلك. وعلى الرّغم من أنّ بعض المعارضين كانوا يشيعون هذه الفكرة في تفسيرهم لمواقفه في الحرب ضدّ العراق، إلّا أنّ هذه المسألة، وبشكل عامّ، لا صحّة مع جميع البلدان الإسلاميّة والمجاورة.

الوحدة في المنظار الدينيّ

1 ـ محور الوحدة في القرآن الكريم

تدعو الآيات الشريفة في القرآن الكريم الناس إلى الوحدة والتآلف والأخوّة وفقاً لشعار محوريّ هو التوحيد. ولعلّ الكلمات والعبارات التالية التي وردت في القرآن الكريم خير مثال لموضوع الدّعوة إلى الوحدة على أساس محور الدّين والتوحيد:

﴿وَٱعْتَصِمُوا۟﴾(1)، ﴿تَعَاوَنُوا۟﴾(2)، ﴿...وَأَصْلَحُوا۟﴾(3)، ﴿إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾(4)، ﴿أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾(5)، ﴿أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾(6)، ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾(7)، ﴿حِزْبَ ٱللَّهِ﴾(8)، ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾(9)، ﴿إِخْوَةٌ﴾(10)؛ **وغيرها.**

---

(1) سورة النساء: الآية 146.

(2) سورة المائدة: الآية 2.

(3) سورة النساء: الآية 146.

(4) سورة النساء: الآية 114.

(5) سورة الأنفال: الآية 63.

(6) سورة الأنبياء: الآية 92.

(7) سورة البقرة: الآية 143.

(8) سورة المجادلة: الآية 22.

(9) سورة البقرة: الآية 138.

(10) سورة الحجرات: الآية 10.

ونلاحظ هنا أنّ «التوحيد» يشكّل في المرتبة الأولى محور الوحدة من وجهة نظر القرآن الكريم، ثمّ يأتي بعده المحور الثاني وهو «الدّين الإسلاميّ».

ويطلب القرآن الكريم من الرسول الأعظم (ص) التحدّث إلى أهل الكتاب ودعوتهم إلى التمسّك بشعار التوحيد ونبذ كلّ ما سواه، فيقول:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿64﴾﴾[1].

وتبيّن الآية الشريفة أعلاه أنّ حدود الاتّحاد تنتهي عند «التوحيد»، ولذلك فإنّ المشركين والكفّار الذين يتصرّفون خارج محور التوحيد لن يُقبلوا ضمن دائرة الوحدة الدينيّة.

أمّا سورة (**الكافرون**) فتشير بوضوح وصراحة إلى تلك المسافة بعيداً عن أيّة تسوية في هذا الأمر، وتقول:

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿1﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿2﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿3﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿4﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿5﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴿6﴾﴾.

صدق الله العليّ العظيم

وكذلك فعل **سماحة الإمام الخمينيّ** ـ كما ذكرنا في الصفحات السابقة ـ عندما رفض التعامل مع الشيوعيّين أو الاتّحاد معهم واعتبر ذلك أمراً مرفوضاً.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

وهناك آيات أخرى تشير إلى محور الوحدة، وتعتبر أنّ الإيمان برسول الله (ص) ومحبّته وكذلك الإيمان بأُولي الأمر وقبول حكمهم، هو جزء من ذلك المحور. وعلى هذا، فإنّ الوحدة الحقيقيّة لا يمكن تفسيرها أو بيانها إلّا من خلال هذه الآيات.

ففي سورة **(آل عمران)** نُطالع الآية الشريفة التالية:

﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1].

وتُعتبر هذه الآية الشريفة من جملة آيات القرآن الأخرى التي تنهى المسلمين عن طاعة أهل الكتاب، وتطالبهم بألّا يرحلوا عن هذه الدّنيا إلّا وهم مسلمون؛ لذلك فمن الواضح أنّ الاعتصام بحبل الله سبحانه والتمسّك به لا يمكن تحقيقه بالتوحيد من دون نبوّة الرّسول (ص) ومستلزمات ذلك.

ويقول القرآن الكريم كذلك قبل الآية الشريفة المذكورة:

﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾[2].

نتبيّن هنا أنّ (الاعتصام بحبل الله تعالى) والذي يمثّل (الصّراط المستقيم)، لن يكون سوى بـ (الإسلام) وهو آخر الأديان السماوية. ثمّ تشير آيات أخرى كذلك إلى مستلزمات الإسلام وهو التّسليم مقابل الرّسول الأعظم (ص) وأُولي الأمر، مثل الآية الشريفة التالية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾[3].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 103.

(2) سورة آل عمران: الآية 101.

(3) سورة النساء: الآية 59.

إنّ (حزب الله) الذي ورد مدحهم في القرآن الكريم، وأنعم الله عليهم بالرضا المتبادل، لا يتخلّون في أحلك الظروف عن محور الله سبحانه ورسوله (ص) حتى في حال مواجهتهم أقرب الناس إليهم، ولا يبدّلون إيمانهم بالله سبحانه ورسوله (ص) وحبّهم لهما بأيّ عقيدة أو حبّ آخر على الإطلاق[1].

وثمّة نقطة أخرى يمكن أن نستشفّها من الآيات السابقة تتعلّق بمدارج ومنازل الوحدة، ففي الوقت الذي يطالب الرسول الأعظم (ص) المؤمنين بالوحدة على أساس جميع تعاليم الوحي السماويّ وتنفيذ الأوامر الإلهيّة (في الوحدة الكاملة)، فإنّه (ص) يطرح على أهل الكتاب موضوع الوحدة استناداً إلى التوحيد ورفض العبودية لغير الله تعالى.

ولئن كان جوهر التوحيد يمثّل الإسلام بكلّ أبعاده وتفاصيله، فإنّ أسلوب طرح الوحدة في هاتين الحالتين يبيّن ضرورة اتّباع مبدإ المرونة من أجل الوصول إلى تلك الوحدة، وتشير سيرة المعصومين (ع) إلى هذه المسألة بشكل أوضح.

2 ـ محور الوحدة في السنّة النبويّة الشريفة

لقد أكّد الرسول الأعظم (ص) مراراً على موضوع الوحدة الإسلاميّة وعلى مبدأ الإيمان بالدّين، حيث تشير نصوص مبايعات المسلمين إلى الأصول أو بعض الفروع المهمّة في الدّين. ومن هذه المبايعات ينقل لنا القرآن الكريم في سورة (**الممتحنة**) نصّ الميثاق الذي قام على أساسه الرسول الكريم (ص) بقبول بيعة النّساء، يقول الميثاق المذكور ما يلي:

---

(1) سورة المجادلة: الآية 22.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَـٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾[1].

وقد سُميت تلك البيعة في التاريخ الإسلاميّ بـ (**بيعة النساء**) مع النبيّ (ص) عند فتح **مكّة**، وقبل هذه البيعة التقت جماعة من أهل (**يثرب**) بالنبيّ الكريم (ص) في منطقة **العقبة** في السنة الثانية عشرة للبعثة النبويّة الشريفة (أيْ قَبْل سنة واحدة من هجرة الرّسول «(ص)» إلى **المدينة**)، وعقدت معه أوّل بيعة إسلاميّة تضمّنت المسائل المذكورة في البيعة الآنفة الذكر[2].

وكما نرى، تُشير هذه النقطة بوضوح إلى أنّ جوهر الوحدة هو عبارة عن مجموع تعاليم الدّين الإسلاميّ بصورة عامة، إلّا أنّه وبالنّظر إلى أهميّة بعض الأحكام الأخرى التي تلي التوحيد في الترتيب، فقد أُشير إلى ترك المحرّمات كالسّرقة والزّنا والبهتان وقتل الأولاد من مجموع أهمّ الأحكام الإسلاميّة. ومن البديهي أن يكون المبدأ الأهمّ في تلك المجموعة هو الحفاظ على أُسس الدّين والتوحيد، لهذا فإنّ الخلاف سيكون مرفوضاً عندما يصبح سبباً في انهيار أساس التوحيد، حتى وإن كان الغرض منه ترسيخ حكم من الأحكام.

في هذا السياق يشرح **الإمام عليّ** (ع) الظروف السياسيّة التي سادت بعد رحيل النبيّ (ص) وأسباب التزامه الصمت وامتناعه عن مواجهة الآخرين الذين انحرفوا عن مسيرة الإمامة، ويقول:

---

(1) سورة الممتحنة: الآية 12.

(2) انظر: ***سيرة ابن هشام***، ج 1، ص 131.

فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَرتُ وَفي الْعَيْنِ قَذىً، وَفي الحَلْقِ شَجىً[1].

كان الإمام (ع) يرى الخلافة تسير في طريق الانحراف، ويرى الصحابة قد ركبوا مركباً أودى بهم إلى مهاوي التمرّد على ما أمر به الله تعالى ورسوله (ص)، لكنّه (ع) امتنع عن إعلان مخالفته وبيان استنكاره من أجل مصلحة أهمّ. ولا شكّ في أنّ عباراته بالغة التأثير وعميقة التعبير، فهي تدلّ بوضوح على وجوب تقديم قضيّة وحدة الأمّة الإسلاميّة التي تنعقد، في الغالب، بحياة المسلمين الحقيقيّة، على كلّ حقّ، وإن كان ذلك الحقّ يتعلّق بالمعصوم مثل الإمام (ع)، فهذه الوحدة تمثّل الائتلاف والتضامن، بل إنّ ما هو أسمى من الوحدة نفسها هو التسامح والصفح عن كلّ ما لا يطيقه الخصم ولا يَحتمله، والقناعة بكلّ ما هو مناسب «من الحقّ» في نظر ذلك الخصم.

ومضافاً إلى خطبته القصيرة المسمّاة بـ (**الشِّقْشِقِيّة**)، والزاخرة بالمعاني والعبر (التي حلّل فيها بمرارة وحزن ظروف خِلافة الخلفاء الرّاشدين الثلاثة التي استمرّت قرابة «25» عاماً)، فقد أشار **الإمام عليّ** (ع) كذلك في مواضع متعدّدة ومناسبات مختلفة إلى الملابسات التي أحاطت بصمته البليغ والأليم. ولم يكن الهدف من ذلك الصمت الذي وصفه أمير المؤمنين (ع) بأنّه كالقذى في العَين والشّجى في الحلق إلّا الحفاظ على وحدة المسلمين والإبقاء على أساس الدّين.

في إحدى خُطبه التي ألقاها في بداية خلافته والتي بيّنَ فيها موضوع الخلافة وما تبعها من أحداث، يقول:

---

(1) ***نهج البلاغة***، من خطبة له (ع) المعروفة بالشِّقْشِقِيَّة (الخطبة الثالثة).

وَأيْم اللهِ لَولا مَخافَةُ الفُرْقَةِ بينَ المسلمينَ وأَنْ يَعودَ الكُفْرُ وَيبورَ الدِّينُ لَكُنّا على غَيْرِ ما كُنّا لَهم عَليه[1].

بيد أنّ المرء يقرأ من سيرة أمير المؤمنين (ع) كذلك وجود قِيَم أسمى في نظره من الوحدة نفسها، منها الإبقاء على (الدّين) و(الحفاظ على حقيقة الإسلام وجوهره). ولذلك انبرى لخوض ثلاث معارك شديدة وصعبة خلال فترة خلافته، على الرّغم من أنّه سعى جاهداً إلى عدم نشوب تلك الحروب بالسّكوت والصبر تارةً، والمسايرة والمداراة تارةً أخرى، إلّا أنّ الوقوف بوجه الانحرافات والفساد ـ وإن أدّى ذلك إلى شقّ عصا المسلمين ـ كان أهمّ وأجدر في ذلك الوقت حيث تجذّرت فيه عروق الدّين واشتدّ عوده.

محور الوحدة في نظر الإمام الخمينيّ

ليس من مسافة تفصل بين رأي **الإمام الخمينيّ** وبين ما يمكن استنباطه من القرآن الكريم والسيرة الشريفة للمعصومين (ع).

فالإسلام لا يعترف بأيّ محور للوحدة سوى محور العقيدة والدّين، وذلك خلافاً لما تتبنّاه معظم دُول العالم في العصر الحديث من محاور للوحدة (مثل الشعب أو البلد وبشكل عامّ كلّ ما يندرج تحت عنوان «القوميّة Nationalism»)، وكذلك خلافاً للمحاور الأخرى كمحور اللّغة والعنصر والقبيلة والمنطقة، وهي محاور لها أتباعها والمنادون بها في هذا العالم، والحركات التي قامت خلال القرن الأخير مثل القوميّة التركيّة (Pan-Turkism) والقوميّة العربيّة (Pan-Arabism) والحركتين الصّهيونيّة والنّازيّة وغيرها، بكلّ ما كانت

(1) ابن أبي الحديد المعتزليّ، ***شرح نهج البلاغة*** ج 1، ص 307.

تتضمّنه من قِيَم إيجابيّة وسلبيّة بحسب كلّ حركة من هذه الحركات.

وفي هذا الشأن يقول سماحة الإمام:

الوحدة هي تلك التي يدعو إليها القرآن الكريم وهي نفسها التي حمل لواءها الأئمة الأطهار (ع) وكانوا يدعون المسلمين إليها، وفي الواقع إنّ الدعوة إلى الإسلام تعني الدّعوة إلى الوحدة أي أن يجتمع الجميع تحت راية الإسلام وكلمته. لكن، وكما تعلمون، لم يسمحوا لهذه الوحدة بأن ترى النور[1].

وفي كلمته التي وجّهها إلى الدّول الإسلاميّة أشار سماحته إلى الاعتصام بحبل الله والدّين الإسلاميّ باعتباره محور الوحدة، مشيراً كذلك إلى التأثيرات الإيجابيّة والبركات التي تحملها تلك الوحدة بقوله:

لو اتّحدت هذه الأقطار الإسلاميّة التي تملك كلّ شيء مع بعضها البعض فلن تكون بحاجة إلى أيّ شيء أو بلد أو قوّة تحت راية ذلك الاتّحاد، بل إنّ الآخرين سيحتاجون إلى هذه البلدان. لو حافظ المسلمون وحكوماتهم الإسلاميّة على الأواصر الأخويّة التي أمر بها الله ﷻ في القرآن الكريم لما تعرّضت (أفغانستان) ولا فلسطين ولا البلدان الأخرى إلى الاعتداء والهجوم. لو اتّحدت أيادي وقلوب المسلمين حول كلمة واحدة فما حاجتنا إلى أن نمدّ أيدينا إلى أميركا أو الاتّحاد السوفياتي؟ إنّ الإسلام يطالبكم بالوحدة والاعتصام بحبل الله. فلماذا لا تعتصمون بحبل الله بدلاً من أن يتعلّق كلّ منكم بأذيال الغرب أو الشرق[2]؟

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 16، ص 54.

(2) **صحيفة النور**، ج 15، ص 271، 272.

ما تمّ عرضه حتى الآن عبارة عن تصريحات الإمام وأحاديثه في المناسبات المختلفة؛ وقد وردت الوحدة في بعض عباراته بمعنى الانسجام والتمسّك بالدّين والاعتصام بالعقيدة الأرقى، في حين ركّز في عبارته الأخيرة على أنّ الوحدة قائمة على أساس عقد اجتماعيّ ونَبذ الخلافات والسّعي إلى التركيز عليها في اتّخاذ القرار والعَمل.

ويُلاحظ أنّ هاتيْن النقطتيْن بالذات تشكّلان محور عباراته إضافة إلى طرح برنامج الوحدة، ويتأرجح مفهوم الوحدة عنده بين الوحدة حول أرقى الأديان وعلى أساس الهدف الإلهيّ (المتمثّل بالوحدة النبويّة) من جهة، وبين الوحدة القائمة على أساس العقد الاجتماعيّ والائتلاف (والمتمثّل بالوحدة العلويّة).

وبشكل عامّ فإنّه في الحالات أو الظروف التي كان الإمام يطالب فيها الآخرين بالوحدة بينهم، كالوحدة بين القوميّات والدّول وكذلك الوحدة بين الأحزاب السياسيّة، كان الهدف هو التّقريب بين الجماعات استناداً إلى العقد الاجتماعيّ وقبول الرّأي الآخر، لكنّ حقيقة دعوته الإمام إلى الوحدة في الحالات الأخرى كانت، في الواقع، الدّعوة إلى الاعتصام بحبل الدين القويم الذي كان هو يؤمن به. وقد أدّت هذه المسألة إلى أن يفسّر البعض خطأً أنّ الوحدة التي يدعو إليها هي تلك القائمة على مبدأ «الجميع معي» بدلاً من «الجميع مع بعضهم البعض».

وعلى أيّ حال، فإنّ محور الوحدة المعلن من قبل الإمام يمثّل المبادئ المهمة أو العامّة نسبيّاً في الدّين والحكومة الإسلاميّة، ولعلّ في هذه الرؤية تفسيراً لعزوفه عن مبدأ الوحدة مع الماركسيّين أو القوميّين أو الليبراليّين، فهو بدلاً من أن يُطلق شعار الوحدة مع هذه الفئات، كان يطالبها بالرّجوع إلى أحضان الشعب ـ ذلك الشعب الذي آمن بما كان يؤمن به سماحته ـ وتصحيح مسارها المنحرف نحو جادّة الصواب، جادّة الإسلام.

بيدَ أنّه لا يخفى على أحد أنّ سماحته كان يعدل عن مواقفه بحيث لم يكن يعلن عن مخالفته في الكثير من الحالات والظروف، وظلّ يتحمّل قوى المعارضة بصدر رحب إلّا في بعض الحالات الاستثنائيّة التي كان يرى فيها أنّ ممارسة بعض الأحزاب أو الأشخاص للنشاط السياسيّ فيه ضرر محتمل للمصالح العليا للنظام الإسلاميّ. والواقع أن التزامه الصمت إزاء الحكومة المؤقّتة التي لم تستمرّ لأكثر من بضعة شهور، وكذلك امتناعه عن التّعليق لمدّة سنة تقريباً على الممارسات الخاطئة التي كان يقوم بها (**أبو الحسن بني صدر**)، أول رئيس إيرانيّ بعد الثورة، والمواقف والتصرّفات الأخرى لبعض الشخصيّات التي أثّرت سلباً على الثورة ولفترات طويلة، كلّ ذلك يشير إلى صبره وتحمّله من أجل مواصلة المسيرة باتّجاه الوحدة الائتلافيّة والعلويّة.

نعم، عندما كان سماحة الإمام يشعر بأنّ الأمور قد تفاقمت ووصلت إلى حالة لا يمكن معها السّكوت أو التغاضي عمّا كان يقوم به المعارضون، أو كما يعبّر هو عن ذلك بقوله (عندما كنت أشعر بالخطر يتهدّد مستقبل الإسلام والنظام الإسلاميّ)، فإنّه كان يخرج عن صمته، ويقوم باتّخاذ التدابير اللّازمة لإبعاد العناصر والجماعات المعارضة «حفاظاً على مصالح النّظام والإسلام» بحسب تعبيره.

والنقطة التي تمّت الإشارة إليها في هذا البحث هي أنّ الكلمة الأخيرة والقول الفَصل في جميع الأمور والحالات كانت له بطبيعة الحال، وكان يمثّل المرجعيّة النهائيّة في جميع المشاكل والمنازعات المحتملة، إذ لم يتمّ وضع آليّة أو طريقة محدّدة لحسم الأمور المعلّقة. فعلى سبيل المثال، كان الإمام هو الذي يبتّ في ما إذا كان نشاط الجماعة أو الحزب الفلانيّ منافياً لمصالح الإسلام، أو أنّ

التصريحات التي أدلى بها المسؤول الفلاني تسيء إلى الثورة، أو أنّها مخالفة للمبادئ العامة، أو لمسألة جزئيّة معيّنة . . .إلخ. كلّ تلك الأمور وغيرها كان هو وحده الذي يبتّ بها دون غيره.

وعلى الرّغم من أنّ هذه المسألة لم تكن لتُثير أيّ شكّ أو غموض يُذكر في حينها، وذلك بالنّظر إلى الكاريزما والشخصيّة القويّة التي كان يتمتّع بها سماحته، فضلاً عن الظروف التي كانت سائدة في بداية انتصار الثورة، إلّا أنّها كان يمكن أن تثير المشاكل والشكوك بالنسبة إلى قادة النظام في المستقبل إذا ما تمّ تبنّيها كاستراتيجيّة، لا سيّما مع تغيّر الظروف والافتقاد إلى الأجواء الحماسيّة التي سادت في بداية الثورة والحرب. لذلك تمّ تدارك هذه المسألة من خلال تعديل الدستور، واستحداث مجلس تشخيص مصلحة النظام الذي أخذ على عاتقه مهمّة إسداء المشورة والنصح للقائد ـ بعد أخذ موافقته ـ.

عوامل وظروف بروز الفُرقة

يشير القرآن الكريم إلى أنّ الوحدة كانت هي الأصل في المجتمعات البشريّة، ثمّ برزت بعض الأسباب والعوامل التي عملت على الإخلال بها.

يقول القرآن الكريم:

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ﴾[1].

(1) سورة البقرة: الآية 213.

وكذلك:

﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْۚ﴾[1].

من هنا لا بدّ لنا من اقتفاء أثر عوامل الاختلاف والفُرقة تلك، والتي تسبّبت في تحويل وحدة المجتمع الإسلاميّ إلى اختلاف وفُرقة.

وبصورة عامّة، يمكن تقسيم تلك العوامل إلى قسميْن، هما:

1) العوامل النفسيّة والأخلاقيّة

الإنسان هو مخلوق يمتلك طبيعة بشريّة وحيوانيّة إلى جانب الفطرة الإلهيّة؛ لذلك، فعلى الرّغم من أنّ تطوّره وتكامله من الناحية المعنويّة قد تمنحه مرتبة أعلى من مراتب الملائكة التي سجدت له تكريماً لتلك المرتبة، إلّا أنّ سقوطه في هاوية النزوات النفسيّة والشهوات قد يقوده إلى أدنى منازل الذلّ والخسّة. وتدفع طبيعة الإنسان إلى المطالبة بأكثر ممّا يستحق لدرجة أنّه يعتبر التفاهم والانسجام والعدالة إنّما هي أمور تتنافى وميوله الشخصيّة وتتعارض مع تطلّعاته الذاتيّة. ولهذا يمثّل هوى النّفس والشيطان عامليْن مهمّيْن من عوامل الفُرقة.

ويشير القرآن الكريم إلى أنّ زُمرة الباطل هي وحدها التي تفرح بهذه الخصلة، وأنّ سيطرة الشيطان على قلوب هؤلاء وتغلّبه عليها هي السّبب في نسيان هذه الجماعة المحور الأساسيّ للوحدة والسّير في طريق الباطل.

يقول سماحة **الإمام الخمينيّ** في أوّل رسالة سياسيّة مدوّنة له:

إنّ الأنانيّة وعدم الانتفاض في سبيل الله عاملان جرّا علينا

---

(1) سورة يونس (ع): الآية 19.

كلّ تلك الويلات وأوصلانا إلى هذا اليوم الأسود، وهما اللذان أطمعا فينا العالم كلّه، ودفعت البلدان الإسلاميّة إلى الوقوع تحت سيطرة الآخرين... فالنهضة من أجل المصالح الشخصيّة هي التي أماتت الوحدة والأخوّة بين الشعوب المسلمة وهي التي أزالت روح المساواة بينهم[1].

وفي موضع آخر يشير سماحته إلى الشيطان باعتباره عاملاً آخر من عوامل الاختلاف والفُرقة، فيعلنها صراحة:

عندما يصدر الاختلاف عن أيّ شخص أو على لسان أيّ مخلوق فإنّما يصدر ذلك على لسان الشيطان نفسه، سواء أكان الناطق بذلك الاختلاف رجل دين أم شخصاً مقدّساً أو أحد المصلّين أو أيّ لسان آخر، واعلموا أنّ هذا إنّما هو لسان الشيطان، وقد لا يكون المتحدّث أحياناً واعياً لهذا الأمر، بل واقعاً تحت تأثير الشيطان أو لسانه وهو الذي يدفعه إلى القيام بتلك الأفعال[2].

وقد أشار الإمام كذلك إلى أُولى السُّور وأُولى الآيات الشريفة التي نزلت على النبيّ الكريم (ص) بعد البعثة، ومنها الآية الشريفة: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ⑥ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ⑦﴾[3]، موضّحاً أنّ الاختلاف إنّما هو بسبب طغيان الإنسان، ويضيف سماحته قائلاً:

جميع الاختلافات الموجودة سببها أنّ الأساس لم تتمّ تزكيته وتنقيته بعد، فالغاية من البعثة هي تزكية الناس لكي يتمكّنوا

---

(1) *صحيفة النور*، ج 1، ص 3.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 12، 13.

(3) سورة العلق: الآيتان 6، 7.

من خلالها تعلّم الحكمة والقرآن الكريم والكتاب، فعندما تتمّ تزكيتهم فلن يكون هناك أيّ إمكان للطغيان[1].

ويبدو أنّ كلام الإمام هذا لا يمثّل مجرّد خطاب وحسب ذلك لأنّ «الأخطاء» و«الاجتهادات المختلفة» هي من جملة العوامل الجوهريّة التي تتسبّب في بروز الاختلافات. فمثلاً النزاع بين المدرستين «الأخباريّة» و«الأُصوليّة» الذي أُثير في القرون السابقة إنّما هو نزاع يستند في جوهره إلى تعدّد الاجتهادات قبل استناده إلى الأهواء والميول، وقد كان لهذه المسألة دور كبير في الاختلافات التي برزت في وجهات النّظر بين أنصار للثورة .**فالإمام الخمينيّ** كان يعزو معظم تلك الاختلافات إلى أهواء النفس، وربّما كان هدفه من هذا هو الوصول إلى الوحدة ما أمكن ذلك، وعلى الرغم من أنّه كان يعتبر السّبب في بعض الاختلافات هو الاجتهادات والأخطاء الشخصيّة لكنّه لم يرَ أيّ دور فعّال لذلك النوع من الاختلافات في الظروف الاجتماعيّة الخاصّة التي كانت سائدة آنذاك.

2) العوامل الاجتماعيّة

بصرف النّظر عن العوامل النفسيّة والشخصيّة التي تتسبّب في الفُرقة، هناك عوامل اجتماعيّة أيضاً قد تترك تأثيرها في هذا المجال.

فالقرآن الكريم مثلاً يرى أنّ «ولاية» الحكّام الظالمين هي السّبب في تشتيت المجتمع وتفرّقه، ويقول القرآن في (**فِرعون**) ونهجه في الحكم:

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 14، من ص 251 إلى 256.

(2) سورة القصص: الآية 4.

وفي آيات شريفة أخرى يدعو القرآن الكريم المسلمين إلى طاعة الله سبحانه ورسوله (ص) وأُولي الأمر، وإلى التمسُّك بالوحدة عند بروز أيّ خلاف بينهم، وإرجاع الأمور إلى الله ورسوله (ص)، وعدم اللّجوء إلى قصور الطغاة والجبّارين.

وقد أشار الإمام مراراً وتكراراً إلى المؤامرات الشيطانيّة التي تهدف إلى بثّ الفُرقة والشّقاق داخل الأمّة الإسلاميّة، وكان يرى أنّ الفُرقة إنّما تصبّ في مصلحة الإمبرياليّين حيث شاهد بأمّ عينيه سعي هؤلاء إلى إيجاد الخلافات بين الجماعات الإسلاميّة، وكان يؤكّد على ضرورة حرمان القوى العظمى من الوصول إلى تلك الأهداف المشؤومة.

من جهة أخرى، كان الإمام يعتقد بوجود عامل خارجيّ آخر يلعب دوراً رئيسيّاً في إيجاد تلك الخلافات ألا وهو تخلّف المجتمع وافتقاده إلى الحدّ الأدنى من الوعي. وكان يحمل على بعض الأصدقاء الجَهَلة الذين كانوا منشغلين في الاختلافات الداخلية أيّام الحكم الشاهنشاهي الظالم. يقول الإمام:

إنّ انغماس البعض في الاختلافات وتفرّقهم وتشتّتهم أمرٌ يدعو إلى الأسف خاصّة في هذه الظروف التي أصبحت فيها أصول الأحكام أُلعوبة في أيدي الغُرباء وعملائهم، وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على تخلّف المجتمع وعدم بلوغه الوعي المطلوب[1].

---

(1) ***صحيفة النور***، ج 22، ص 107.

عوامل خلق الوحدة

لا شكّ في أنّ خلق الوحدة وسَوْق المجتمع نحوها يستلزمان وجود ظروف ومقدّمات يتعذّر الحديث عن الوحدة في غيابها. ويقسّم **إميل دوركهايم**[1] مبادئ الاتّحاد أو التضامن إلى أربعة أنواع. وفي ما يلي شرح موجز لتلك الأنواع الأربعة:

1 ـ حاجة أفراد المجتمع إلى بعضهم البعض (تقسيم العمل)

عندما يكون أفراد المجتمع الواحد بحاجة إلى بعضهم البعض، يمكن اعتبارهم متّحدين ومتضامنين، ولكن عندما تغيب تلك الحاجة فمن الطبيعيّ أن لا يكون هناك أيّ سبب يدعوهم إلى الوحدة أو الاندماج؛ لذلك، فإنّ أوّل المبادئ يتمثّل في إحساس أفراد المجتمع بالحاجة إلى بعضهم البعض. ولا يتحقّق الشعور بالحاجة إلّا من خلال تقسيم العمل. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ **دوركهايم** يعتبر أنّ محور النشاطات الاقتصاديّة موجود في الرّأسمالية والمصلحة الشخصيّة والاشتراكيّة والخدمة الاجتماعيّة.

2 ـ الانسجام والتنسيق

يحتاج الاتّحاد والتضامن إلى نوع من الانسجام والتنسيق، مثل الانسجام اللّغويّ والدينيّ، والانسجام في العادات والأساطير والنظم القِيَميّة . . . وغير ذلك، وهكذا فإنّ الوحدة الوطنيّة على هذا النّحو

---

(1) (Èmile Durkheim 1858 - 1917) **فيلسوف**: وعالم اجتماع **فرنسي**؛ يُعتبر أحد مؤسّسي **علم الاجتماع** الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجيّة مستقلّة تقوم على النظريّة والتجريب في آن واحد. من أبرز آثاره «في تقسيم العمل الاجتماعي» De la division du travail social (عام 1893)، و«قواعد المنهج السوسيولوجي» Les Règles de la méthode sociologique (عام 1895). [المترجم].

تمثّل برأي **دوركهايم** النموذج المطلوب للوحدة، إلى جانب وجود نماذج أخرى في هذا المجال.

3 ـ الهدف والتاريخ المشترك

إنّ ظروف الوحدة تكون مهيّأة أكثر بين إخوة النضال والسلاح الذين تكون طريقهم ممهّدة وأهدافهم واحدة.

4 ـ الجاذبيّة المتبادلة والخشية من التوحّد (العزلة)

يعتقد **دوركهايم** بوجود نوع من الجاذبيّة المتبادلة والخشية من التوحّد والعزلة لدى الإنسان الذي يعيش داخل المجتمع، كما هو الحال بالنسبة إلى الحيوانات وفقاً للأبحاث التي أجراها علماء النّفس. ومن شأن هذه الميزة كذلك خلق الأرضيّة للوحدة والتضامن[1].

ولا ريب في أنّ ما نقلناه حتى الآن عن **دوركهايم** يتناسب ومجتمع لا يمتلك أيّ تصوّر راقٍ عن التوحيد، لذلك فإنّ بعض المبادئ التي ذكرها لا تقود إلى الوحدة المطلوبة، كما هي الحال مع مبدئه الأخير إذ يعتبره قابلاً للتطبيق حتى مع وجود الجماعات المتعارضة، وبالتالي لا حاجة إلى إيجاد الوحدة بمفهومها الأوسع من أجل تحقيق الجاذبيّة المتبادلة.

وعلى كلّ، يمكن الإشارة إلى العوامل التالية بأنّها العوامل التي يمكن إنشاء الوحدة على أساسها وفقاً للتصوّر الإسلاميّ:

1) التقوى

من الواضح أنّ التصوّر الدينيّ يركّز على إزالة العوائق أو عوامل الفُرقة التي تعترض سبيل الوحدة، أكثر من أيّ شيء آخر. فعندما

---

(1) موريس دوفرجيه «*أصول علم السياسة*».

نقول بأنّ الشيطان والنزوات النفسيّة هي التي تتسبّب في إيجاد الخلافات فهذا يعني أنّه يتوجّب علينا أوّلاً تجنّب تلك النّزوات وطرد الشيطان لكي نُهيّئ الأرضيّة المناسبة لإقامة الوحدة. ولذلك نجد القرآن الكريم يدعو النّاس إلى الالتزام بالتقوى إلى جانب الاعتصام بحبل الله تعالى، فيقول:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ...﴾[1].

والملاحظة المثيرة هي أنّ الحدّ الأقصى المطلوب للتقوى ههنا هو تقوى الله سبحانه، ذلك أنّ هذه الدرجة العليا من التقوى تفتح الباب أمام الاعتصام بحبل الله.

وكان **الإمام الخمينيّ** أيضاً يؤكّد في كلّ مناسبة على هذا العامل، وقد مرّ علينا قبل هذا كيف أنّ سماحته كان يشير إلى الشيطان (الرّجيم) باعتباره المسبّب لكلّ الخلافات، وفي المقابل اعتبر أنّ جميع الأنبياء المرسلين من لدن الله تعالى كانوا متّحدين ومنسجمين مع بعضهم البعض، بقوله:

لو جُمعَ الأنبياء كُلّهم في مكان واحد فلن يحدث أيّ خلاف بينهم على الإطلاق[2].

2) الحكم الإسلاميّ

أمّا الطريق الآخر الذي يمكن سلوكه للوصول إلى الوحدة فهو طريق تطبيق الولاية الإلهيّة في المجتمع. فلكي يتمّ إحباط جميع

---

(1) سورة آل عمران: الآيتان 102، 103.

(2) **صحيفة *النور***، ج 20، ص 70.

المؤامرات التي يدبّرها الأعداء داخل البلاد الإسلاميّة، وإرغام «شياطين الإنس» على الكفّ عن ممارسة مثل هذه الدّسائس، فإنّ السبيل الوحيد هو مواجهة أولئك الأعداء ونبذهم وإقصائهم عن المجتمع الإسلاميّ.

وللإمام الخمينيّ إشارات واضحة إلى ضرورة تأسيس الحكومة الإسلاميّة وهو ما أوردناه في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

3) الهدف المشترك

العامل الثالث من عوامل الوحدة هو الهدف المشترك.

لطالما أكّد سماحة الإمام على وحدة الهدف وضرورة أن تكون جميع الأعمال خالصة لله تعالى ومن أجل تحقيق وحدة المجتمع الإسلاميّ، حيث قال: «**إذا كانت أعمالنا جميعاً خالصة لله وفي سبيله فلن يكون هناك أيّ اختلاف**». كما نُقل عن سماحته قوله:

> **إذا كنّا نسعى ـ لا سمح الله ـ إلى تحقيق أهداف ماديّة ونهتمّ بالدنيا وملذّاتها وننسى الله ﷻ، فإنّ الخلاف بيننا سيقع لا محالة. إنّ الذين يهتمّون بالدّنيا أكثر من أيّ شيء آخر لا يمكن أن تخلو حياتهم من الخلافات، لأنّ كلّ واحد منهم يطلب لنفسه. وأمّا الذين لا يوجد أيّ خلاف بينهم فهم أولئك الذين لا يهتمّون بالدّنيا بل بالقِيَم، هؤلاء لا يقع الخلاف بينهم أبداً. لو جُمعَ الأنبياء والأولياء كُلّهم في مكان واحد فإنّه لن يحصل بينهم أيّ خلاف على الإطلاق ولو على كلمة واحدة، ولكن إذا كان هناك رئيسان في قبيلة واحدة أو قرية واحدة لوقع بينهما الخلاف. ولو كان هناك رجلا دين (رجلان متّقيان حقّاً) فلا يمكن أن يقع بينهما الخلاف وإن وُجِدَ مثلهما مئة رَجل دين. . . وإذا أراد رجال السياسة في أيّ بلد**

العمل في سبيل الله فلن تجد بينهم أيّ خلاف أبداً، ولكن عليهم أن يحذروا بأنّهم ليسوا مأمونين من أن يخدعهم إبليس فيضمّهم إلى جماعته ويسلكوا طريقته. . . فإذا دخلت الأهواء النّفسيّة أدّى ذلك إلى ظهور الخلافات[1].

وفي موضع آخر كذلك يقول سماحته:

عندما يريد الجميع أن يكونوا في خدمة الإسلام فلن يقع أيّ خلاف أبداً[2].

4) إقامة القسط والعدالة الإسلاميّة

لا شكّ في أنّ العدالة الاجتماعيّة تُعتبر أحد الشروط الرئيسيّة في إيجاد الوحدة. وإذا كان أفراد المجتمع ينقسمون إلى طبقتيْن من وجهة نظر الحاكم، «**طبقة المحرومين**» و«**طبقة المرحومين**» فمن الطبيعيّ أن لا تعاني الطبقة التي يحيطها الحاكم برعايته أيّة مشاكل، ومن الطبيعيّ كذلك أن تكون أواصر الوحدة بين أفرادها قويّة ومحكمة ـ وذلك لأنّ كلّ واحد منهم يرى مصلحته في تلك الوحدة ـ في حين لا يمكن أن يكون هناك أيّ نوع من أنواع التضامن أو التّآلف بين الطبقة المحرومة والمظلومة وبين الحكومة والموالين لها والمقرّبين منها.

إنّ تأكيد القرآن الكريم بشكل متواصل على تطبيق العدالة في مختلف المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والقضائيّة وغيرها يدلّ على أنّ من شأن هذا الأمر أن يهيّئ الأرضيّة المناسبة لإقامة الوحدة.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 12.

ومن الواضح أنّ تطبيق العدالة سيفصل مسير الطامعين و«القاسطين» عن المسير الذي يسلكه المجتمع الإسلاميّ والأمّة الإسلاميّة جمعاء، كما حدث مع نهج العدالة الذي طبّقه الإمام (ع) أيام خلافته فدفع بالكثيرين إلى اللّجوء إلى البلاط الأمويّ والارتماء في أحضان الخلفاء. غير أنّ المقارنة بين أن تكون الوحدة على أساس منح الامتيازات غير العادلة للحصول على تأييد وإطراء الأقليّة من جهة، وبين أن تكون تلك الوحدة قائمة على تطبيق العدالة وإرضاء السّواد الأعظم من المحرومين من الناس من جهة أخرى، فلا شكّ في أنّ الخيار الثاني سيكون هو المرجّح.

وتشير سيرة **الإمام الخمينيّ** إلى ذلك بشكل واضح، إذ لم يقتصر على عدم الحياد عن خطّ العدالة قيد أنملة من أجل الحفاظ على الوحدة الإسلاميّة وحسب، بل كان سماحته يطبّق نهج العدالة الاجتماعيّة حتى مع مسؤولي النظام والمؤسّسات العسكريّة وجهاز الحرس الثوريّ إضافة إلى الأحزاب السياسيّة والأجنحة المنضوية تحت لواء النظام (والتي كانت جميعها من وجهة نظره تمتلك مقوّمات التضامن والانسجام والاتّحاد حول محور الإسلام).

وإذا ألقينا نظرة على حالات العزل والتعيين للمسؤولين التي قام بها الإمام طيلة فترة قيادته للثورة والتي استمرّت عشرة أعوام، سيتّضح لنا هذا الأمر بشكل جليّ. ففي رسالة بعث بها سماحته إلى أحد أفراد أسرته ويمتدح فيها أفراداً من جناحين سياسيين مخالفين، ويشير فيها إلى حُسن نيّة كلا الطرفيْن والأهداف والمعتقدات المشتركة التي تجمع بينهما، حيث يقول:

إذا كانت الخلافات أساسيّة ومبدئيّة فإنّ من شأن ذلك أن يُضعف النظام. لكنّ المسألة هنا واضحة، فالخلاف القائم بين الأفراد والأجنحة الإسلاميّة الموجودة، إن كان هنالك خلاف أصلاً،

فهو سياسي بحت، وإن كان يُغلَّف بغلاف عقديّ، فهؤلاء جميعاً مخلصون للإسلام والقرآن والثورة، ولهذا أؤيّدهم[1].

الوسائل الكفيلة بإيجاد الوحدة

لا بدّ للدولة والقوى الحاكمة في المجتمع الإسلاميّ الذين يعتبرون أنفسهم مسؤولين عن إقامة دعائم الوحدة داخل البلاد وخارجها، لا بدّ لهم من الاستعانة ببعض الوسائل اللّازمة من أجل الوصول إلى هدفهم. وإذا سلّمنا بأنّ أُسس إيجاد الوحدة هي تلك التي أشرنا إليها آنفاً فمّما لا شكّ فيه أنّ العوامل والسُّبُل التالية ستكون مؤثّرة في إيجاد تلك الوحدة:

1 ـ القانون والنظام

عندما تتّضح الأهداف المشتركة لأفراد المجتمع الإسلاميّ وتتبلور فإنّ أوّل عامل يمكنه أن يؤثّر باتّجاه خلق الوحدة هو القانون. فالقوانين والأنظمة تُعتبر ضروريّة للحفاظ على تضامن ووحدة المجتمع وإن كان محدوداً، بل وحتى داخل المجلس باعتباره صورة مصغّرة لذلك المجتمع. لهذا، وعلى الرّغم من أنّ القوانين الإسلاميّة قد بيّنت الأُطُر العامّة والحقوق الاجتماعيّة المختلفة، فإنّه لا غنىً عن وجود المجالس التشريعيّة الخاصّة بسَنّ القوانين وكذلك المجالس والمؤسّسات الدوليّة الإسلاميّة وضرورتها للحفاظ على الوحدة.

ولعلّ هذه النقطة المهمّة تمثّل أحد الأسباب التي دفعت الإمام إلى التأكيد على استحداث المؤسّسات القانونيّة الشعبيّة في الأيام القليلة التي سبقت انتصار الثورة على النظام الشاهنشاهيّ. فعندما يتمّ وضع القوانين من قِبل ممثّلي الأحزاب وطبقات المجتمع المختلفة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 21، ص 47.

فإنّ ذلك يهيّئ أرضيّة مناسبة ومهمّة لخلق التضامن والائتلاف بين تلك الطبقات والأحزاب.

2 ـ الوعي والتعليم والتّذكير

أمّا مهمّة إزالة العائق الثاني من طريق الوحدة، والمتمثّلة في جهل الأفراد وعدم امتلاكهم الوعي الكافي، فتقع على عاتق الحكومة الإسلاميّة. وغنيّ عن القول إنّ أفراد المجتمع الذين لا يدركون حاجاتهم المتبادلة في ما بينهم، هُم في الواقع غافلون عن عدوّهم المشترك، وعندما يكونون عاجزين عن التمييز بين محاسن الوحدة وأضرار الاختلاف نتيجة افتقارهم للتطوّر الاجتماعيّ والوعي اللّازم لذلك، فمن الطبيعيّ أن لا يكونوا قادرين على تحديد طريق الوحدة. ومن هنا، فباستطاعة الحكومة الاستعانة بكلّ الوسائل الضروريّة الخاصّة بنشر الوعي والإرشاد.

ولا شك في أنّ **الإمام الخمينيّ** ظلّ يؤكّد على أهميّة هذه المسألة مشيراً إلى النتائج الطيّبة للوحدة والعواقب السيّئة للفُرقة والاختلاف، ومذكّراً الجميع بالهدف المشترك والعدوّ المشترك لهم. ولطالما نبّه البلدان الإسلاميّة إلى الآثار الإيجابيّة التي تجنيها من الوحدة والتضامن، معتبراً أنّ قوّة تلك الأقطار تكفي لاستعادة أرض **(فلسطين)** وأنّ بإمكانها الاستغناء عن أيّة قوّة أخرى في العالم ومنها **الولايات المتّحدة الأميركيّة** إذا ما اتّحدت وأصبحت قوّة رادعة واحدة[1]. وكان يشير إلى العديد من الشواهد التاريخيّة للوحدة وآثارها الطيّبة كانتصار **(خالد بن الوليد)** على جيوش **الرّوم**[2].

ولا تقف تعاليم ووصايا الإمام عند الآثار الماديّة للوحدة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 15، ص 272.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 49.

والاختلاف، بل تعدّتها إلى التذكير والاهتمام بالآثار المعنويّة التي تكمن في حثّ المجتمع على التحرّك نحو الوحدة. وفي إشارة له إلى رواية «يد الله مع الجماعة» قال:

فلنسعَ لإبقاء يد الرّحمة الإلهيّة على رؤوسنا من خلال الحفاظ على الوحدة إذ إنّ يد الرّحمة تلك ستُرفَع مع ظهور الاختلافات بيننا[1].

وقد نوّه سماحته كذلك إلى تطبيق الأحكام الشرعيّة مبيّناً أنّ الخلاف وعدم الاتّحاد يمثّلان معصية[2].

3 ـ التباحث والمصالحة

بعد قضية اكتساب الوعي اللّازم بشأن القانون، فإنّ الوسيلة الأخرى التي يمكن أن تؤثّر في طريق إيجاد الوحدة هي التصرّف أو التعامل الخاصّ مع كلّ مسألة موضع الاختلاف. وهنا، يمكن للحكومة مثلاً دعوة المعارضين والتباحث معهم بشأن عوامل الاختلاف وسُبُل إزالتها. وكان **الإمام الخمينيّ** يقوم بإرسال أحد ممثّليه من أجل التباحث والمصالحة ورفع الخلافات التي كانت تظهر في حياته. ومن أهمّ الأمثلة على ذلك إرساله ممثّلاً عنه إلى الجلسة التي كانت قد عقدتها اللّجنة المكوّنة من ثلاثة أشخاص لمناقشة وبحث الخلافات التي برزت بين رئيس الجمهوريّة ورئيس الوزراء وذلك عام (1980م). وعلى الرّغم من أنّ اللجنة المذكورة لم تستطع التوصّل إلى النتيجة المرجوّة بسبب الاعتراضات الواهية لرئيس الجمهوريّة آنذاك (**أبي الحسن بني صدر**) إلّا أنّ ذلك يشير بوضوح إلى السيرة التي كان الإمام ينتهجها إزاء مثل تلك الأمور.

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 66، 67.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 74.

وقد بيّن سماحته كذلك شروط التباحث مطالباً ممثّلي الشعب بطرح المسائل ومناقشتها على أُسس أخويّة، واتّباع حسن النيّة في ذلك بدلاً من المنازعة والتخاصم، بقوله:

إذا كانت هناك أيّة اختلافات بيننا على صعيد الأسلوب أو الرُؤية، فعلينا الجلوس والتحدّث في أجواء هادئة لمناقشة قضايانا ووضع الحلول المناسبة لها. علينا أن نحلّ هذه القضايا من خلال التفاهم لا بالمواجهة والتخندُق ضدّ بعضنا البعض، فيقف أحدنا في طرف مع جماعته ومناصريه. ويقف الآخر في الطرف المقابل وسط مواليه وأتباعه، ويسعى كلّ منهما إلى إضعاف الآخر وبالنتيجة إضعاف البلد الإسلاميّ[1].

4 ـ الإكراه

بالإمكان تحقيق الوحدة، بصورة طبيعيّة، من خلال التباحث والمصالحة والتّحكيم، وقد تجلّت هذه المسألة في الكثير من الحالات المتعلّقة بالثورة الإسلاميّة.

ومن البديهيّ أن لا تتحقّق الوحدة والتآلف الحقيقي والقلبي والعقديّ عبر الإكراه أو بالإجبار، إلّا أنّ أقصى ما يمكن القيام به بعد المرحلة الثالثة إنْ صحّ التعبير (وهي مرحلة العقيدة)، هو إجبار المخالف على الحفاظ على الوحدة العمليّة. فالإكراه إذاً هو الوسيلة التي يتمّ اللّجوء إليها بعد استنفاد جميع الوسائل المتاحة، فآخر الداء الكيّ. وعلى الرغم من أنّه لا يمكن تحقيق الوحدة المطلوبة بالإكراه، إلّا أنّها الوسيلة الوحيدة المتبقيّة التي يمكنها، إلى حدّ ما،

(1) المصدر نفسه، ج 14، ص 38.

إزالة الآثار السيّئة للخلاف أو الاختلاف عن طريق المجتمع الإسلاميّ.

وكما ذكرنا سابقاً، كان **الإمام الخمينيّ** يُعير جُلّ اهتمامه ويبذل قصارى جهده للمحافظة على الوحدة وهو أمرٌ تجلّى بشكل واضح في سيرته ونهجه العملي، حتى أنّه كان يتنازل عن حقّه في سبيل الوصول إلى الوحدة. ولعلّ عبارته التالية تمثّل خير دليل على ذلك:

إنّني أُعلنها بوضوح أنّه إذا قام أحدهم بسبّي وشتمي أو مزّق صُوري، فليس من حقّ أحد التعرّض له. يُحرم التعرّض لأيّ شخص يقوم بسبّي أو شتمي أو تمزيق صورتي أو ضربي، أو أيّ عمل يقوم به (ضدّي)؛ لا يحقّ لأيّ كان التعرّض لذلك الشخص وإحداث صراع أو فتنة أو عصيان في هذا الوقت العصيب الذي نعيش فيه وهذه المصيبة الكبرى التي نمرّ بها.

مسار تحوّل رأي الإمام بشأن الوحدة

في ضوء ما تقدّم حتى الآن، تتّضح الزوايا في رأي الإمام حول الوحدة. لكنّ السؤال الرئيسيّ الذي يطرح نفسه هو: هل كانت الوحدة في رأيه تمثّل فكرة ثابتة وراسخة، أم أنّها خضعت للتغيير والتطوّر طيلة حياته السياسيّة؟

الأمر المؤكّد هو أنّ جوهر رؤية الإمام حول وحدة العالم الإسلاميّ والأُمّة الإسلاميّة بل وحول الوحدة والتضامن بين مستضعَفي العالم لم يشهد أيّ تغيير أو تحوّل. فقد كان سماحته، ومنذ انطلاق النهضة الإسلاميّة، أحد المدافعين عن الوحدة السياسيّة للعالم الإسلاميّ في مقابل الكفر في العالم وخاصّة **إسرائيل**، غير أنّ تلك الوحدة لم تعنِ بالنسبة إليه على الإطلاق التخلّي عن أصول المذهب.

لكنّ ما يمكن تصوّر حدوث التغيير فيه هو موضوع الوحدة السياسيّة للطبقات الداخليّة، فعلى الرّغم من أنّ الإمام كان يعتبر الاتّحاد مع الماركسيّين والشيوعيّين في بداية الثورة أمراً مرفوضاً، إلّا أنّه لم يألُ جهداً في دعوة المسلمين وأبناء الطوائف والأقليّات الدينيّة الرّسميّة إلى الوحدة. وقبل انتصار الثورة الإسلاميّة كان هناك نوع من الوحدة الشاملة يربط أعضاء **(الجبهة الوطنية)** و**(حركة الحريّة)** و**(مجاهدي خلق)** بمن فيهم الأفراد المدافعون عن الإسلام والبازار والجامعيّون والحوزويّون، وكان سماحة الإمام بالطّبع هو القائد الرّوحيّ الأوحد لهذه الجبهة. ولكن، وبعد انتصار الثورة، كانت دائرة الوحدة تضيق يوماً بعد آخر، وقام الكثير بعزل أنفسهم ومصالحهم عن الآخرين.

وهنا نتساءل: هل تغيّرت نظرة الإمام تجاه الأشخاص الذين لبثوا تحت مظلّة الوحدة، أم أنّ الذين كانوا يمارسون نشاطاتهم تحت لواء الجمهوريّة الإسلاميّة بدأوا بالتّدريج بطرح أهداف مغايرة للأهداف المشتركة المعلنة سابقاً، وهم الذين، في الواقع، ابتعدوا عن مسيرة الثورة من دون أن تطرحهم عجلة الثورة خارجاً عنها؟

إنّ نظرة سريعة إلى مرحلة الثورة وما بعدها تجعلنا نتّجه إلى تسمية الوحدة الشاملة المشار إليها والتي كانت موجودة قبل انتصار الثورة، بـ (الوحدة التكتيكيّة). وفي تلك المرحلة كان قد اتّفق الإمام مع الآخرين، أو بتعبير أدقّ اتّفق الآخرون على الوحدة مع الإمام حول بعض الموضوعات والقضايا المعيّنة، بيد أنّه، وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة كان من الطبيعيّ أن تبرز موضوعات وقضايا أخرى جديدة بحيث تمسّك النظام الحاكم وأتباع الإمام برأي سماحته في ما يتعلّق بتلك الموضوعات. وأمّا الجماعات الأخرى، فعلى الرّغم

من اتّباعها لخط الإمام وتأييدها لمواقفه المعادية للاستبداد[1]، إلّا أنّها تراجعت عن ذلك في المرحلة التي تلت انتصار الثورة وخاصّة في ما يتعلّق بمواقف الإمام تجاه الحكومة أو محاربته للاستعمار والإمبرياليّة وغير ذلك. وتبيّن هذه النقطة أنّ السبب في انعزال تلك الجماعات يعود إلى ظهور قضايا جديدة، وانعدام التوافق بين سماحته وبين تلك الجماعات على تلك المسائل، أكثر من كونه عائداً إلى حدوث تغيّر أو تحوّل في رأيه أو حتى رأي الجماعات المؤتلفة.

ويجب ألّا أن ننسى هنا أنّ بعضاً من تلك القضايا الجديدة كان يُطرح قبل انتصار الثورة بشكل عامّ، وكان كلّ فريق يسعى إلى الاتّحاد والتوافق مع الآخرين على الرغم من تعدّد تفسيراته وتنوّع تصوّراته إزاء تلك المسائل، ولكن، بعدما حانت ساعة العمل قام كلّ فريق بترجمة وتفسير تلك الفكرة العامّة بحسب هواه، الأمر الذي هيّأ أرضاً خصبة لنموّ الخلافات وبروز الفُرقة والانشقاق. وكانت الحكومة الإسلاميّة بشكل عامّ تمثّل الشعار المشترك لجميع أفراد الشعب، وكذلك الحال مع شعارَي **الاستقلال والحريّة**، إلّا أنّ القيود والحدود التي وضعها الإمام في ما بعد على الحريّة لم تنسجم كما يبدو مع ما كان يحلم به الآخرون أو يحملون من تصوّرات حول هذا المفهوم. وتصوّرات الآخرين حول الحكومة الإسلاميّة لم تنسجم مع رأي الإمام حول تلك الحكومة، فكان ذلك سبباً في الفُرقة وحدوث الانفصال.

---

(1) وكانت هناك جماعات أخرى لم تُشاطر **الإمام الخميني** مواقفه المعادية للاستبداد إلّا أنّها حاولت أن تصطبغ بصبغته والتعاطف معه للاعتبارات الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الفترة. أمّا اختلاف هذه الجماعات مع الإمام واعتراضها عليه في أواخر مرحلة المقاومة ضدّ الشاه فهو خير دليل على هذه المسألة.

وأمّا السبب الذي يمكن الإشارة إليه في هذا الشأن فهو أنّ الإمام لم يُبدِ رأياً مغايراً حول الموضوعات التي اتّفق عليها من قَبل مع الآخرين، ولم يتجادل معهم حولها إطلاقاً. وحتى في الحالات التي كان يغضّ الطرف عنها ويتجاهلها (مثل رأي سماحته حول **الدكتور علي شريعتي** ـ عالِم الاجتماع المعاصر ـ والذي أدّى إلى ظهور خلافات كبيرة بين رجال الدّين والجامعيّين) فإنّه لم يُبدِ رأياً صريحاً بشأنها حتى آخر لحظة في حياته، بل ولم يقطع حبل الوحدة مع أيّ فرد بسبب تأييد الأخير رأي **الدكتور شريعتي**. ولا شكّ في أنّ هذا يمثّل أكبر شاهد على أنّ فكر الإمام الدّاعي إلى الوحدة ظلّ ثابتاً ولم يتغيّر أبداً.

بل على العكس من ذلك، فإنّ الأقرب إلى الواقع من غيره، هو الذّهنية المتطوّرة التي كانت موجودة لدى فُرقاء الاتّحاد مع حركة **الإمام الخمينيّ** حيث أدرك هؤلاء بشكل لا يقبل الشكّ شخصيّة الإمام التي لا تعترف بالتسوية أو المماطلة بشأن الأهداف والرّؤى الأساسيّة التي تبنّاها من قَبل، ولا سيّما في المراحل المتعدّدة للثورة، وفي خضمّ تأييدهم لآراء الإمام، كانوا يرجون النّصر والمشاركة في ذلك بشكل فعّال. وبعد ظهور الموضوعات الجديدة والقضايا المستحدثة مثل (ولاية الفقيه)، وتفاصيل موضوع الحريّة والأحزاب وما شابه ذلك، لم يَعُد بإمكان هؤلاء إخفاء معارضتهم لآراء الإمام وطروحاته، فكانت النتيجة أنِ انفصلوا عن خطه وسلكوا منحىً آخر مختلفاً.

ونختم هذا الفصل بالقول إنّنا في استنتاجنا هذا حاولنا البقاء بعيداً عن كلّ ما يخصّ تقييم سيرة أولئك الأشخاص أو حتى **الإمام الخمينيّ**، ولم ننظر إلى ذلك سوى من زاوية احتمال حصول التغيير في فكرة الوحدة لدى الإمام أو بقائها كما هي مع متحدّيه بالأمس.

أهم المصادر للبحث حول الإمام الخميني
عند كاظم قاضي زادة وغيره

القسم الأول: الكتب

ـ أ ـ

القرآن الكريم ونهج البلاغة

1 ـ آذري قمي، أحمد، **پرسش وپاسخهاي ديني ـ سياسي** (أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1992.

2 ـ ـــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاي اسلام** (ولاية الفقيه من منظار فقهاء الإسلام)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

3 ـ ـــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم** (ولاية الفقيه من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

4 ـ الآصفي، محمد مهدي، **الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه**، قم، منشورات توحيد، بلا تاريخ.

5 ـ آل أحمد، جلال، **در خدمت وخيانت روشنفكران** (خدمات المتنوّرين وخيانتهم)، ط. الأولى، طهران، الخوارزمي، 1978.

6 ـ ـــــ، **غربزدگي** (التغرّب)، طهران، رواق، 1977.

7 ـ الآمدي، عبد الواحد، **شرح الغرر والدُرر للآمدي** (شرح المحقّق الخونساري)، ط. الثالثة، طهران، جامعة طهران، 1990، 7 ج.

8 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

9 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ط. الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

10ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبويّة**، مصر، مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.

11ـ أبو الحمد، عبد الحميد، **مباني علم سياست** (مبادئ علم السياسة)، ط. السادسة، طهران، توس، 1991.

12ـ اتحاديه، منصورة، **مرامنامه ها ونظامنامه ها احزاب سياسي إيران** (برامج وأنظمة الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، منشورات تاريخ إيران.

13ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، ط. الرابعة، طهران، مطبعة سبهر، 1965.

14ـ ارسلان، شكيب، **تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا**، ترجمة علي دواني، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1991.

15ـ ستانفورد، جي شاو واذل كورال شاو، **تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة**، ترجمة محمود رمضان زاده.

16ـ الأسد آبادي (الأفغاني)، السيد جمال الدين، **العروة الوثقى**، ترجمة زين العابدين كاظمي، طهران، حجر.

17ـ الغار، حامد، **الدين والدولة في إيران**، ط. الثانية، ترجمة أبو القسم سري، طهران، توس، 1990.

18ـ **امام وروحانيت** (مجموعه رهنمودهاي امام خميني درباره روحانيت) ـ الإمام ورجال الدين (مجموعة وصايا للإمام الخمينيّ حول رجال الدين): طهران، المكتب السياسيّ لقوات حرس الثورة الإسلاميّة، 1983.

19ـ الأميني، عبد الحسين، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط. الثانية، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1987.

20ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، **كتاب المكاسب**، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1410 هـ، 1990، 3 ج.

21ـ ايزدي، بيجن، **سياست خارجي جمهوري إسلامي إيران** (السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1992.

22ـ آينشتاين، وليم، ادوين فاگلمان، **المذاهب السياسيّة المعاصرة**، ترجمة حسين علي نوذري.

ـ ب ـ

23 ـ بابائي، غلام رضا، **فرهنگ علوم سياسي** (معجم العلوم السياسيّة)، ط. الثانية، طهران، شركة ويس للنشر والتوزيع، 1990.

24 ـ باربور، ايان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983.

25 ـ بازرگان، مهدي، **انقلاب إيران در دو حركت** (الثورة الإيرانيّة في مسارين)، ط. الخامسة، طهران، نهضت آزادي إيران، 1986.

26 ـ ـــ، **بازيابي ارزشها** (العودة إلى القِيَم)، طهران، نهضت آزادي إيران.

27 ـ ـــ، **مرز ميان دين وسياست** (الحد الفاصل بين الدين والسياسة)، طهران، انتشار، 1962.

28 ـ باهنر، محمد جواد، **مباحثي پيرامون فرهنگ انقلاب إسلامي** (بحوث في ثقافة الثورة الإسلاميّة)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1992.

29 ـ برلين، إيزايا، **أربع مقالات حول الحريّة**، ط. الأولى، ترجمة محمد علي موحد، طهران، خوارزمي، 1988.

30 ـ بهشتي، محمد حسين، **حكومت در اسلام** (الحكومة في الإسلام)، ط. الأولى، مقدمة وحواشي: علي حجتي كرماني، طهران، سروش، 1988.

ـ ت ـ

31 ـ پازارگاد، بهاء الدين، **تاريخ فلسفه سياسي** (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، ط. الرابعة، طهران، زوار، 1971.

32 ـ تبريزي نيا، حسين، **علل ناپايداري احزاب سياسي در إيران** (أسباب زوال الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، مركز النشر الدولي، 1992.

33 ـ تركمان، محمد، مدرس در **پنج دوره تقنينيه مجلس شوراي ملي** (آية الله مدرس عبر خمس دورات تشريعيّة في مجلس الشورى الوطني)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، مكتبة پرستو.

ـ ث ـ

34 ـ الجزري، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، 11 ج.

35 ـ جعفري، محمد تقي، **حكمت أصول سياسي اسلام** (حكمة الأصول السياسيّة الإسلاميّة)، ط. الرابعة، طهران، مؤسّسة نهج البلاغة، 1990.

36 ـ جعفريان، رسول، **تاريخ سياسي اسلام** (التاريخ السياسي للإسلام)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

37 ـ جعفري لنگرودي، محمد جعفر، **ترمينولوژي حقوق** (معجم المصطلحات الحقوقيّة)، ط. الأولى، طهران، منشورات گنج دانش، 1989.

38 ـ جوادي آملي، عبد الله، **پيرامون وحي ورهبري** (حول الوحي والقيادة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الزهراء، 1990.

39 ـ ـــــ، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1993.

40 ـ ـــــ، **ولايت فقيه ـ رهبري در اسلام** (ولاية الفقيه ـ القيادة في الإسلام)، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1988.

- ج -

41 ـ الحائري، السيد كاظم، **أساس الحكومة الإسلاميّة**، ط. الأولى، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، 1399 هـ.

42 ـ ـــ، **بنيان حكومت در اسلام** (أساس الحكومة في الإسلام)، ترجمة الدائرة العامة للنشر والدعوة في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط. الأولى، طهران، المترجم، 1985.

43 ـ حائري، عبد الهادي، **تشيع ومشروطيت در إيران** (التشيّع والحركة الدستوريّة في إيران)، ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1985.

44 ـ ـــ، **نخستين روياروئي هاي انديشه گران إيران** با دو رويه تمدن غرب (المواجهة الأولى للمفكّرين الإيرانيّين مع نمطيْن من أنماط الحضارة الغربيّة)، طهران، أمير كبير.

45 ـ ـــ، **إيران وجهان اسلام** (إيران والعالم الإسلاميّ).

46 ـ الحر العاملي، محمد بن حسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط. الرابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1391 هـ، 20 ج.

47 ـ الحراني، حسن بن شعبة، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم، انتشارات إسلامي، (رابطة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم)، 1983.

48 ـ حزب جمهوري إسلامي (حزب الجمهوريّة الإسلاميّة)، **مواضع ما** (مواقفنا)، طهران، 1981.

49 ـ حسني عراقي، السيد نور الدين، **القرآن والعقل**، المقدّمة لآية الله الأراكي، مؤسسة الثقافة الإسلاميّة، 1983.

50 ـ **حكومت جهاني محور گسترش يا محو انقلاب إسلامي** (الحكومة العالميّة محور الانتشار أم محو للثورة الإسلاميّة): تأليف ونشر: الأكاديميّة الخاصة بالمجمع العلميّ للعلوم الإسلاميّة، قم، 1991.

51 ـ **حكومت در اسلام** (مجموعه مقالات سومين وچهارمين كنفرانس انديشه إسلامي) (الحكومة في الإسلام) (مجموعة مقالات المؤتمرين الثالث والرابع للفكر الإسلاميّ): ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1988.

52 ـ الحكيم، السيد محسن، **منهاج الصالحين**، حاشية، السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1410 هـ.

53 ـ ـــــ، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ.

54 ـ حكيمي، محمد رضا، **تفسير آفتاب** (تفسير الشمس)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، بلا تاريخ.

55 ـ حكيمي، محمد رضا وعلي حكيمي، **الحياة**، ط. الأولى، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

56 ـ الحلبي، **السيرة الحلبيّة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

57 ـ حلبي، علي أصغر، **تاريخ نهضتهاي ديني ـ سياسي معاصر** (تاريخ الحركات الدينيّة ـ السياسيّة المعاصرة)، ط. الأولى، طهران، البيهقي، 1992.

58 ـ الحلي، الحسن بن يوسف المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، ط. الأولى، إيران، مؤسّسة دار الهجرة، 1407 هـ.

59 ـ ــــ، **الألفين**، ط. الثانية، قم، دار الكتب، 1388 هـ.

60 ـ حميد الله، محمد، **مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ** والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، 1405 هـ.

61 ـ خدوري، مجيد، **گرايشهاي سياسي در جهان عرب** (التيارات السياسيّة في العالم العربيّ)، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة، 1990.

62 ـ خسروشاهي، السيد هادي، **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** (رسائل ووثائق الشيخ جمال الدين الأسد آبادي (الأفغانيّ)، قم، دار التبليغ، 1974.

63 ـ [الإمام] الخمينيّ، روح الله (الموسويّ)، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

64 ـ ــــ، **تفسير سورة الحمد**، قم منشورات آزادي، بلا تاريخ.

65 ـ ــــ، **حكومت إسلامي** (الحكومة الإسلاميّة)، النجف الأشرف، (بلا تاريخ)، 1391 هـ.

66 ـ ــــ، **الرسائل**، ط. الثالثة، قم، إسماعيليان، 1410 هـ.

67 ـ ــــ، **كتاب البيع**، قم، إسماعيليان، (بلا تاريخ)، 5 ج.

68 ـ ــــ، **كشف الأسرار**، قم، پيام اسلام، بلا تاريخ.

69 ـ الخواجه نظام الملك، **سير الملوك**، باهتمام هيوبرت دارك، طهران، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، 1985.

- د -

70 ـ داوري، رضا، **ناسيوناليسم وانقلاب** (القوميّة والثورة)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، 1986.

71 ـ **در جستجوي راه امام از كلام امام** (البحث عن منهج الإمام من كلام الإمام): التراث الموضوعيّ للإمام، طهران، منشورات امير كبير، 1983.

72 ـ دواني، علي، **نهضت روحانيون إيران** (انتفاضة رجال الدين في إيران)، طهران، مؤسّسة الإمام الرضا (ع) الثقافيّة، بلا تاريخ.

73 ـ ديورانت، ويل، **قصة الحضارة**، ط. الثانية، ترجمة نخبة من المترجمين، طهران، منظمة الثورة الإسلاميّة للنشر والتعليم، 1988.

74 ـ ـــ، **دروس التاريخ**، ترجمة أحمد بطحائي، طهران.

75 ـ دو فيرجيه، موريس، أصول علم السياسة، ترجمة أبو الفضل قاضي، طهران، منشورات أمير كبير، 1990.

76 ـ دهخدا، علي أكبر، **لغتنامه دهخدا** (معجم دهخدا اللغويّ)، طهران، جامعة طهران، بلا تاريخ.

- خ -

77 ـ راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، ترجمة نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز، 1986.

78 ـ الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

79 ـ رجبي، محمد حسن، **زندگي نامه سياسي امام خميني از آغاز تا هجرت به پاريس** (الحياة السياسيّة للإمام الخمينيّ منذ البداية وحتى رحلته إلى باريس)، ط. الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

80 ـ رسائي، داوود، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون** (الحكومة الإسلاميّة عند ابن خلدون)، بلا مكان، منشورات رعد، بلا تاريخ.

81 ـ رشيد رضا، محمد، **المنار في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.

82 ـ روحاني، حميد (زيارتي)، **بررسي وتحليلي از نهضت امام خميني** (دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخمينيّ)،

ج 1، ط. الرابعة، قم: دار الفكر، دار العلم، 1979.

ج 2، ط. الأولى، طهران، مؤسّسة الشهيد، القسم الثقافيّ، 1985.

ج 3، ط. الأولى، طهران، مركز وثائق الثورة الإسلاميّة، 1993.

83 ـ روس، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة زيرك زاده، ط. السابعة، طهران، منشورات أديب، 1989.

ـ د ـ

84 ـ سادات، محمد علي، **آشنايي با مكتبها واصطلاحات سياسي** (إطلالة على المذاهب والمصطلحات السياسيّة)، طهران، الهدى، 1981.

85 ـ سبحاني، جعفر، **فروغ ابديت** (نور الخلود)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1989.

86 ـ **سرگذشتهاي ويژه از زندگي حضرت امام خميني** (أحداث متميّزة في حياة **الإمام الخمينيّ**)، نخبة من المؤلّفين، إعداد، مصطفى وجداني، ط. التاسعة، طهران، پيام آزادي، 1990.

87 ـ **سيماي دولت موقت از ولادت تا رحلت** (ملامح الحكومة المؤقّتة منذ الولادة حتى الوفاة)، طهران.

88 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الدر المنثور**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، بلا تاريخ.

ـ ذ ـ

89 ـ شايگان، داريوش، **آسيا در برابر غرب** (آسيا في مقابل الغرب)، طهران، منشورات أمير كبير.

90 ـ شريعتي، علي، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الهام، 1987.

91 ـ شريف القرشي، باقر، **النظام السياسيّ في الإسلام**، ط. الرابعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1408 هـ.

92 ـ الشيرازي، السيد محمد، **الفقه ـ السياسة**، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1401 هـ.

93 ـ شهيدي تبريزي، فتاح، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، قم، دار الكتاب، بلا تاريخ.

ـ ر ـ

94 ـ صالحي نجف آبادي، نعمة الله، **ولايت فقيه**، حكومت صالحان (ولاية الفقيه، حكومة الصالحين)، ط. الأولى، بلا مكان، مؤسّسة رسا للخدمات الثقافيّة، 1984.

95 ـ **صحيفه نور، رهنمودهاي امام خميني** (صحيفة النور، وصايا **الإمام الخمينيّ**): إعداد وتنظيم، مركز الوثائق الثقافيّة للثورة الإسلاميّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الشركة المساهمة للطباعة، 1982، 22 ج.

96 ـ الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، ط. الثانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات (بلا تاريخ).

97 ـ ــــ، **سُنن التاريخ في القرآن**، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1990.

98 ـ صدر حاج سيد جوادي، أحمد، أحمد و . . . ، **الموسوعة الشيعيّة**، ط. الثانية، طهران، مؤسّسة الموسوعة الشيعية، 1990.

99 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **علل الشرائع**، بيروت، دار البلاغة، بلا تاريخ.

100 ـ صناعي، محمود، **آزادي وتربيت** (الحريّة والتربية)، طهران، منشورات سخن، 1959.

101 ـ **صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهايي قانون اساسي جمهوري إسلامي إيران** (المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة).

- ز -

102 ـ طباطبائي، محمد حسين، **بررسيهاي إسلامي** (1) (دراسات إسلامية 1)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، بلا تاريخ.

103 ـ ــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. الخامسة، بيروت، المؤسّسة العلميّة للمطبوعات، 1403 هـ.

104 ـ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408 هـ.

105 ـ الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

106 ـ طلوعي، محمود، **فرهنگ جامع سياسي** (المعجم السياسيّ الشامل)، طهران، نشر علم، سخن، 1993.

107 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، ط. الثالثة، طهران، المطبعة الحيدريّة، بلا تاريخ.

108 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتوى**، قم، منشورات قدس محمدي، بلا تاريخ.

- س -

109 ـ العاملي الجبعي، زين الدين (الشهيد الثاني)، **شرح اللمعة الدمشقيّة**، قم.

110 ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.

111 ـ عزيزي، محسن، **تاريخ عقايد سياسي از افلاطون تا ماكياول** (تاريخ المذاهب السياسيّة من أفلاطون إلى ماكيافيللي)، طهران، منشورات جامعة طهران، 1966.

112 ـ عطاء السطائي، نجاح، **سير انديشه ملي گرايي از ديدگاه اسلام وتاريخ** (مسار الفكر القوميّ من منظار الإسلام والتاريخ)، ترجمة عقيقي بخشايشي، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1990.

113 ـ أكبر، علي، **سيري در انديشه هاى سياسي معاصر** (جولة في الأفكار السياسيّة المعاصرة)، طهران، مؤسّسة ألست للخدمات الثقافيّة والنشر.

114 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **انقلاب إسلامي وريشه ها** (جذور الثورة الإسلاميّة)، طهران، مؤسّسة أمير كبير، بلا تاريخ.

115 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **فقه سياسي** (الفقه السياسيّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات أمير كبير، 1988، 3 ج.

116 ـ عنايت، حميد، **سيري در انديشه سياسي در اسلام معاصر** (جولة في الفكر السياسيّ للإسلام المعاصر)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ط. الثانية، طهران، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، 1986.

117 ـ ـــــ، **سيري در انديشه سياسي عرب** (جولة في الفكر السياسيّ العربيّ)، طهران، بلا اسم، 1979.

- ش -

118 ـ غروي تبريزي، ميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، (تقريرات دروس آية الله العظمى الخوئي)، ط. الثالثة، قم، دار الهادي للمطبوعات، 1410 هـ.

- ص -

119 ـ فاستر، مايكل، **آلهة الفكر السياسيّ**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ.

120 ـ فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر**، ط. الأولى، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ، 1988م.

121 ـ فردوست، حسين، **ظهور وسقوط سلطنت پهلوي** (ظهور وزوال الحكم البهلويّ)، ط. الثانية، طهران، منشورات اطلاعات، 1991.

122 ـ فيض كاشاني، محمد محسن، **كتاب الوافي**، ط. الأولى، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، 1991.

- ض -

123 ـ قاسم زاده، **حقوق اساسي إيران** (الحقوق الأساسية لإيران)، طهران، جامعة طهران، 1955.

124 ـ قاضي، أبو الفضل، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** (الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة)، طهران، منشورات جامعة طهران، بلا تاريخ.

125 ـ القاضي أبي يعلي، محمد بن الحسين الفراء والماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ط. الثانية، قم، مركز نشر مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1406 هـ.

126 ـ قاضي زاده، كاظم، **نقش شورى در حكومت إسلامي** (دور الشورى في الحكومة الإسلاميّة)، رسالة جامعيّة في مركز إعداد المدرّسين، قم، (دار الشفاء)، 1994.

127 ـ **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ.

128 ـ **الدستور الياباني**، طهران، الدائرة العامة لقوانين البلاد، 1991.

129 ـ قره باغي، **اعترافات ژنرال** (اعترافات جنرال)، طهران، نشر ني، 1989.

130 ـ قطب، محمد، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**، ترجمة السيد هادي خسروشاهي ومحمد علي گرامي، ط. السابعة، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

131 ـ القمي، [الشيخ] عباس، **سفينة البحار**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، بلا تاريخ.

132 ـ قوام، عبد العلي، **أصول سياست خارجي وسياست بين الملل** (أسس السياسة الخارجيّة والسياسة الدوليّة)، طهران، منظمة دراسة وتدوين مناهج العلوم الإنسانيّة الجامعيّة (سمت)، 1991.

ـ ك ـ

133 ـ كاتم، ريتشارد، **القوميّة في إيران**، ترجمة أحمد تديّن، طهران، كوير، 1992.

134 ـ كاظمي، علي أصغر، **زنجيره هاي تنازعي در سياست وروابط بين الملل** (السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة).

135 ـ كرنستون، موريس، **دراسة تحليليّة جديدة عن الحريّة**، ترجمة جلال الدين أعلم، ط. الثالثة، طهران، منشورات أمير كبير، 1991.

136 ـ الكلّيني، محمد بن يعقوب، **الكافي** (الأصول والفروع والروضة)، ط. الخامسة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1985.

137 ـ **كوثر** (مجموعه سخنرانيهاي امام خميني)، الكوثر (مجموعة أحاديث **الإمام الخمينيّ**)، طهران، مؤسّسة نشر إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، 1993، 2 ج.

138 ـ كوئين، انطوني (المصحّح)، **الفلسفة السياسيّة**، ترجمة مرتضى اسعدي.

139 ـ الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسيّة**، ط. الثالثة، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

- ظ -

140 ـ لبيب بيضون، **تصنيف نهج البلاغة**، ط. الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1408 هـ.

- ع -

141 ـ ماله، آلبير، **تاريخ القرون الحديثة**، ترجمة فخر الدين شادمان، طهران.

142 ـ [العلامة] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط. الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403 هـ.

143 ـ محمدي ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط. الثالثة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1990.

144 ـ مدرسي چهاردهي، مرتضى، **سيد جمال الدين وانديشه هاي او** (الشيخ جمال الدين وآراؤه).

145 ـ مدني، جلال الدين، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** (الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، طهران، سروش، 1990، 7 ج.

146 ـ ـــ، **مباني وكليات علوم سياسي** (مبادئ عامة في العلوم السياسيّة)، طهران، المؤلف، 1993.

147 ـ المرعشلي، نديم وأسامة، **كنز العمال في سُنن الأقوال والأفعال**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1413 هـ، 18 ج.

148 ـ مرواريد، علي أصغر، **سلسلة الينابيع الفقهيّة**، ط. الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، 141 هـ/ 1993، 40 ج.

149 ـ مصباح يزدي، محمد تقي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن**

(المجتمع والتاريخ من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1989.

150 ـ مطهري، مرتضى، **بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي** (دراسة عامة لأُسس الاقتصاد الإسلاميّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات حكمت، 1403 هـ.

151 ـ ـــ، **بررسي نهضتهاي إسلامي در صد سال اخير** (دراسة للحركات الإسلاميّة في القرن الأخير)، طهران، حكمت، صدرا.

152 ـ ـــ، **بيست گفتار** (عشرون مقالاً)، ط. السابعة، طهران، منشورات صدرا، 1993.

153 ـ ـــ، **پيرامون انقلاب إسلامي (حول الثورة الإسلاميّة)، طهران وقم، صدرا، بلا تاريخ.**

154 ـ ـــ، **پيرامون جمهوري إسلامي** (حول الجمهوريّة الإسلاميّة)، ط. الأولى، طهران وقم، صدرا، 1985.

155 ـ ـــ، **خدمات متقابل اسلام وإيران** (الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران)، طهران وقم، صدرا.

156 ـ ـــ، **مجموعه آثار** شماره 1 (الأعمال الكاملة رقم واحد)، طهران وقم، صدرا.

157 ـ ـــ، **نظام حقوق زن در اسلام** (منظومة حقوق المرأة في الإسلام)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1974.

158 ـ ـــ، **ولاءها وولايت ها** (الولاءات والولايات)، طهران وقم، صدرا.

159 ـ معين، محمد، **فرهنگ فارسي** (المعجم الفارسي)، طهران، منشورات أمير كبير، 1981.

160 ـ مقتدر، هوشنگ، **سياست بين المللي وسياست خارجي** (السياسة الدوليّة والسياسة الخارجيّة)، طهران، مؤسّسة مفهرس لخدمات النشر، 1991.

161 ـ مكارم شيرازي، ناصر، **أنوار الفقاهة**، ط. الأولى، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

162 ـ ــــ، **تفسير نمونه** (تفسير الأمثل)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1990.

163 ـ ــــ، **القواعد الفقهية**، ط. الثالثة، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

164 ـ مونتسكيو، شارل لوي دوسكوندا، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ط. السادسة، طهران، منشورات أمير كبير، 1970.

165 ـ منتظري، حسين علي، **البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر**، (تقريرات دروس آية الله العظمى البروجردي)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1983.

166 ـ ــــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، ط. الثانية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1409 هـ، 4 ج.

167 ـ ــــ، **رسالة الاستفتاءات**، قم، دار العلم.

168 ـ منصوري، جواد، **فرهنگ استقلال** (ثقافة الاستقلال)، طهران، منشورات وزارة الخارجيّة.

169 ـ موثقي، السيد أحمد، **استراتژي وحدت در انديشه إسلامي** (استراتيجيّة الوحدة في الفكر الإسلاميّ)، ط. الأولى، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1991.

170 ـ المودودي، أبو الأعلي، **خلافت وملوكيت** (الخلافة والسلطنة)، الباكستان.

171 ـ مورگان، دن، **غولهاي غلات** (غيلان الحبوب)، ترجمة حسين جهانبگلو، ط. الثانية، طهران، نشر نو، 1988.

172 ـ موسكا، گائتانا وگاستون بوتو، **تاريخ عقايد ومكتبهاي سياسي از عهد باستان تا امروز** (*تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم*)، ترجمة حسين شهيد زاده، ط. الثانية، طهران، مرواريد، 1991.

173 ـ مولوي، محمد، **مثنوي** (ديوان المثنوي)، طهران، رمضاني.

174 ـ ميل، جون ستيوارت، **باب الحريّة**، ترجمة محمود صناعي، طهران، منظمة كتب الجيب، 1961.

175 ـ ميل، جون ستيوارت، **رسالة حول الحريّة**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ، ط. الثالثة، طهران، مركزانتشارات علمي فرهنگي، 1984.

- غ -

177 ـ النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، حاشية، السيد محمود طالقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

178 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، طهران، دار الكتب الإسلاميّة.

179 ـ النراقي، أحمد، **عوائد الأيام**، ط. الثالثة، قم، مكتبة بصيرتي، 1984.

180 ـ نهضت آزادي إيران (حركة حريّة إيران)، **تفصيل وتحليل ولايت مطلقه فقيه** (دراسة تحليليّة لولاية الفقيه المطلقة)، طهران، نهضت آزادي إيران.

181 ـ نوايي، عبد الحسين، **إيران وجهان از قاجاريه تا پايان عهد ناصري** (إيران والعالم منذ العهد القاجاريّ حتى نهاية العهد الناصريّ)، طهران، نشر هما، بلا تاريخ.

ـ ف ـ

182 ـ ولايتي، علي أكبر، **مقدمه فكري نهضت مشروطيت** (الإرهاصات الفكريّة للحركة الدستوريّة)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1989.

ـ ق ـ

183 ـ **يادواره دهه فجر** (مهرجان عشرة الفجر)، باهتمام، محمد جواد مظفر، محسن شمس، طهران، الأمانة العامة لإقامة مهرجان عشرة الفجر، 1988.

اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، قم، إسماعيليان، 1991.

القسم الثاني: الصحف والمجلات

1 ـ آيينه انديشه (مرآة الفكر) طهران، المدير المسؤول: جليل رضائي.

2 ـ اطّلاعات (صحيفة)، طهران، مؤسّسة اطّلاعات.

3 ـ پيام زن (رسالة المرأة)، قم، المدير المسؤول: السيد ضياء مرتضوي.

4 ـ تاريخ وفرهنگ (التاريخ والثقافة).

5 ـ جامعه سالم (المجتمع السليم)، طهران، المدير المسؤول: سياوش گوران.

6 ـ جمهوري إسلامي (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: مسيح مهاجري.

7 ـ حضور، طهران، مؤسّسة إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، المدير المسؤول: حميد أنصاري.

8 ـ حوزه، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، المدير المسؤول، عبد الرضا ايزد پناه.

9 ـ رسالت (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد مرتضى نبوي.

10 ـ سلام (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد محمد موسوي خوئيني.

11 ـ كيهان (صحيفة)، طهران، مؤسّسة كيهان.

12 ـ كيهان فرهنگي، طهران، مؤسّسة كيهان.

13 ـ كيهان هوائي (أسبوعية تصدر للإيرانيين في الخارج)، طهران، مؤسّسة كيهان.

14 ـ مجلة قضايي وحقوقي دادگستري (مجلة العدليّة القضائيّة والقانونيّة)، طهران، المدير المسؤول: الدكتور حسين مهرپور.

15 ـ مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني (مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، جامعة مشهد.

16 ـ مسجد، طهران، صاحب الامتياز: محيي الدين أنواري.

17 ـ نامه انقلاب إسلامي (رسالة الثورة الإسلاميّة)، طهران، رئيس التحرير، عبد الحسين طريقي.

18 ـ نشر دانش، طهران، مركز النشر الجامعي، المدير المسؤول: نصر الله پور جوادي.

19 ـ ياد، طهران، مؤسّسة تاريخ الثورة الإسلاميّة، المدير المسؤول: عبد المجيد معاديخواه.